
منهج البحث والفتوى
في الفقه الإسلامي

□ **منهج البحث والفتوى** في الفقه الإسلامي بين انضباط السابقين واضطراب المعاصرين،
السيد سابق والأستاذ القرَضاوي نموذجاً
تأليف : مصطفى بشير الطرابلسي
الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

قياس القطع: ١٧×٢٤
الرقم المعياري الدولي: ISBN: ٩٧٨-٩٩٥٧-٢٣-١٦٤-٤
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية : ٢٠١٠/١/٢٩٩

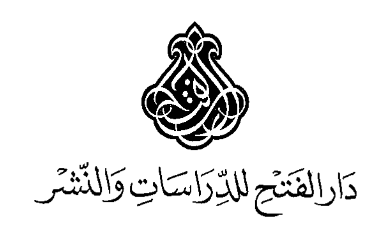


دار الفتح للدراسات والنشر

هاتف ٦٢ ٦٤ ٦٤ ١٩٩ (٠٠٩٦٢)
جوال ٥٨ ٠٣٨ ٧٩٩ (٠٠٩٦٢)
ص.ب ١٨٣٤٧٩ عمّان ١١١١٨ الأردن
البريد الإلكتروني: info@daralfath.com
الموقع على شبكة الإنترنت: www.daralfath.com



تأليف
مصطفى بشير الطرابلسي




بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

المُـقـدِّمـة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ سيد المرسلين، سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين، ومن اهتدىٰ بهديه ودعا بدعوته إلىٰ يوم الدين.

وبعد،

فمن الظواهر الفكرية المعاصرة في حقل الدراسات الشرعية، وعلىٰ وجه الخصوص في مجال الفقه، كثرة الحديث والكتابات التي تتناول الدعوة إلىٰ تجديد الفقه الإسلامي، وتجديد الفتوىٰ، وهذه الدعوة التي بدأت منذ زمن ليس بالقريب ـ أوائل القرن الرابع عشر الهجري تقريباً ـ تطورت في العقود الأخيرة عند بعضهم لتصبح دعوة إلىٰ تجديد أصول الفقه؛ كل ذلك لجعل الفقه والفتوىٰ والأُصول التي تُبنىٰ عليها ملائِمة ـ بحسب تلك الدعوة ـ لروح العصر، والمتغيرات التي طرأت علىٰ مجتمعات المسلمين في حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وقد كان من نتيجة ذلك صدور كثير من الفتاوىٰ والكتابات الفقهية التي خرج مؤلفوها أو الذين أفتوا بها عن أحكام شرعية كثيرة كانت مستقرة طوال العصور الماضية، وعليها العمل عند جمهور المسلمين.

فمن هذه الفتاوىٰ ما أجاز أكل ذبيحة الكتابي ولو كانت مفتولة العنق أو محطمة الرأس، إذا كان ذلك ذكاة في نظر فاعله؟!

ومنها ما أجاز فوائد القروض المصرفية في بلدان المسلمين، رغم قيام الأدلة الساطعة والقاطعة علىٰ أنها من الربا الذي حرمه الله تعالىٰ.

وأخرىٰ أجازت للكتابية إذا أسلمت البقاء مع زوجها الكتابي بكامل حقوق الزوجية، وإن أَبىٰ الإسلام؛ إذا كانت تحب زوجها ولها منه أولاد وتطمع في إسلامه!

ومنها ما أباح عمل التماثيل ـ المجسَّمة ـ واقتناءها.. إلىٰ غيره ذلك من الفتاوىٰ وهي كثيرة!

هذا في مجال الفتوىٰ، أمّا في مَجال الدِّراسات الفِقهية، فإن أصداء الدعوة إلىٰ التجديد أوسع وأرحب، وأَضْحَيْتَ ترىٰ الكثير من الكتب والبحوث التي يتحدث فيها أربابها عن ضرورة الاجتهاد، وفتح بابه الذي قال بغلقه المتعصبون من المذهبيين مُنذ القرن الرابع الهجري، وكيف أنّ هذا الاجتهاد حاجة ماسّة وضرورية، إذا أُريد لنا النهوض بالفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية، وتحقيق مقولة: الإسلام صالح لكل زمان ومكان.

بيد أن المُلاحظ افتقار هذه الفتاوىٰ والمؤلفات في بنائها إلىٰ المنهجية العلمية، بمعنىٰ أنّها لم تصدر عن منهج علمي محدد الأركان، سليم البنيان، تنسجم فيه الفروع مع الأصول، ومن ثم تكون الثمار الناجمة عن ذلك سليمة وصحيحة؛ لسلامة وصحة المنهج الذي بنيت عليه؛ فمن هنا أدىٰ الخلل في منهج بنائها إلىٰ وقوع الخلل والزلل في نتائج هذه المؤلفات والفتاوىٰ.

ومن أبرز معالم ذلك الخلل: التناقض الصريح المتمثل في برهنة من يفتي علىٰ فتواه بدليل.. جزئي أو كلي أو قاعدة أصولية.. ثم في فتوىٰ أخرىٰ نجده يكر علىٰ نفس الدليل بالإبطال والتزييف، وهو الدليل ذاته الذي سبق له الاستشهاد به؛ فكأنه في صنيعه ذلك يقوم بوضع الأحكام المسبقة للمسائل ثم بعد ذلك يبحث لها عن أدلة، فما أيد منها الحكم الذي يريد صححه وأثبته، وما أدىٰ إلىٰ نتيجة لا يرغبها نفاه وأبطله.. ناسياً أو متناسياً تصحيحه له واستشهاده به من قبل؛ وليس هذا في مسألة أو مسألتين حتىٰ يقال: إن اجتهاده في تصحيح الدليل قد تغير وهو أمر متعارف عليه عند العلماء، أو إن هذا خطأ أو سهو نادر.. والنادر لا حكم له.. نقول:لا... بل هو تناقض متكرر في أكثر من فتوىٰ ومسألة؛ مما يعني أن: (الحكم

أولاً.. ثم الاستدلال له ثانياً) هو منهج عند صاحب هذه الفتاوىٰ، في حين يقضي المنهج العلمي باتباع ما أدىٰ إليه الدليل وليس العكس؟!

ومن الخلل المنهجي أيضاً استناد بعض هذه الفتاوىٰ إلىٰ آراء شاذة سابقة هُجرت منذ قُرون، وصارت لا تُذكر إلّا علىٰ أنّها تاريخ، وقد كان من النتائج الطبيعية لهذا المسلك في الاستدلال وقوع متبعيه في سلسلة من الزلات العلمية، حيث أدىٰ هذا النهج بسالكيه إلىٰ الخروج بأقوال وآراء جديدة، لا تبعد غرابةً أو شذوذاً عن تِلك القديمة التي هُجرت، إن لم تكن أكثر غرابة منها.

لقد وُجد من علماء المسلمين المعاصرين من يرد علىٰ هؤلاء فتاواهم وأقوالهم الشاذة، التي لا تقوم ولا تستند إلىٰ دليل صحيح مُعتبر، إلّا أنّ المُلاحظ أنّ كل الردود ركزت علىٰ ذكر ونقد مسائل بعينها، أو فتاوىٰ مخصوصة، ولم أجد من تناول أصل المُشكلة أوالداء ـ وهو غياب المنهج العلمي في البحث والفتوىٰ ـ الذي يعد المنبع الحقيقي لهذه الشذوذات والآراء الغريبة عند هؤلاء المفتين والباحثين في مسائل الفقه الإسلامي.

والّذين يرُدّون علىٰ هذه الفَتاوىٰ من العُلماء دون العودة إلىٰ منبع المُشكلة وجوهرها، الذي ذكرناه، إنّما مثَلُهم كَمَثلِ الطبيب الذي يسعىٰ إلىٰ شفاء مرضاه بِمعالجة الأعراض الناجمة عن المرض لا العِلة التي أدّت إليها، ولا يخفىٰ عدم نجاح العلاج طالما أن أصل الداء لا يزال كامناً في جسم المريض.

إن غياب جملة من الحقائق المتعلقة بميدان الاجتهاد والفتوىٰ، ووجود جملة أخرىٰ من المفاهيم المشوهة حوله، خاصة في عصرنا هذا الذي تكاثرت وتكاثفت فيه غيوم الشبهات والشهوات؛ لَيجعل من الأهمية بمكان توضيح تلك الحقائق وتصحيح تلك المفاهيم، خاصة لأولئك الذين ينوون ولوج ذلك الميدان؛ حتىٰ يكونوا علىٰ بينة من أمرهم؛ لأجل ذلك كان الغرض من هذا الكتاب ما يلي:

١ـ بيان أنّ عملية التأليف الفقهي والفتوىٰ لابد لها من ضابط وميزان لصونها من الشذوذ، والخروج عن طريق الاعتدال، والوقوع في الزلل، هذا الضابط والميزان هو المنهج، وأن هذا المنهج لا اعتبار له ولا قيمة إذا لم يكن مبنياً علىٰ أسس صحيحة، وإلّا فإن اعوجاج القواعد يؤدي إلىٰ اعوجاج البناء الذي فوقه حتماً.

٢ـ بيان أن هذا المنهج كان موجوداً وما يزال منذ عهد الصحابة رضوان الله عليهم وإلىٰ أن يرِث الله الأرض ومن عليها، وأن العلماء في كل عصر ومصر كانوا سائرين عليه في اجتهاداتهم، ومسترشدين في ذلك بضوئه.

٣ـ بيان أن هذا المنهج أملته طبيعة النصوص الشرعية، وطبيعة اللسان العربي الذي جاءت به تلك النصوص، والقواعد العقلية الفطرية المتعارف عليها، وليس من بنات عقول أئمتنا العظام وأفكارهم المجردة رضيَ الله عنهم؛ حتىٰ يجوز لنا أن نعدل من هذه القواعد متىٰ شئنا وكيف شئنا، وبيان أنّ هذا ليس من الجُمود في شيء كما يتوهم البعض.

٤ـ توضيح أن المذاهب الفقهية الأربعة، التي كتب الله لها البقاء، إنّما هي مدارس مثّلت مناهج استنباط الأحكام الشرعية، وأن سائر مذاهب الصحابة والتابعين ومن بعدهم ـ مناهجهم في النظر ـ مُندرجة في هذه المدارس الأربعة، وإقامة الدليل علىٰ ذلك.

٥ـ بيان أن المنهج هو عِلم أُصول الفقه، وأن قواعد هذا العلم صالحة لكل زمان ومكان، وأنّها غير قابلة للتبديل والتغيير، وإن جرىٰ في بعضها خلاف.

٦ـ كشف خطورة الدعوة إلىٰ نبذ المذهبية الفقهية، أو ما يُسميه البعض الخروج من سِجن المذهبية الضيّق، والنتائج المترتبة علىٰ ذلك التي مآلها نبذ المنهجية في البحث الفقهي، وهذا ما أدّىٰ إلىٰ الفوضىٰ العِلمية في الحقل الفقهي اليوم.

٧ـ التحذير المُدعَّم بالأمثلة من بعض الكتابات الفقهية والفتاوىٰ المعاصرة التي ينادي أصحابها بالاجتهاد وتجديده، دون أن يكون لأي منهم منهج مرسوم، أو طريق معلوم سِوىٰ

التقاط شواذ الفتيا وجمعها، وهم إلىٰ جانب خروجهم عن المنهج وقعوا في ربْقة التقليد الذي دعوا إلىٰ الفرار منه.

ولا أعلم أحداً كتب في هذا الموضوع بصورة شاملة، أمّا في القديم فلأن العلماء لم يكن بهم حاجة إلىٰ ذلك، إذ انتسابهم إلىٰ المدارس الفقهية بعد استقرارها لم يشعرهم بوجود هذه المشكلة حتىٰ يكتبوا فيها، والتأليف والكتابة لابدّ لهما من داع وباعث.

وأمّا في الحديث، فإن ما كُتِب عن هذا الأمر محدود جداً إن لم يكن معدوماً تقريباً، وهذا راجع إلىٰ أنّ هذه المُشكلة لم تكن واضحة فيما مضىٰ كوضوحها الآن، بعد أن تفاقمت خطورتها، وذاع صيتها.

ولعل أول من نبّه إليها ـ حسب اطلاعي ـ الشيخ محمد زاهد الكوثري رحمه الله، فقد كتب مقالاً قصيراً بعنوان (اللا مذهبية قنطرة اللا دينية) بيّن فيه اندراج مذاهب الصحابة والتابعين في المدارس الفقهية للأئمة الأربعة، كما بيّن الخطر الكامن في الدعوة إلىٰ الخُروج علىٰ هذه المدارس، وضرب أمثلة كانت الشخصيات الداعية قد بدأت في تناولها والحديث عنها، كالتشكيك في الإجماع، وحجية خبر الآحاد ووجوب العمل به، والقياس، والتلاعب بقواعد استثمار الألفاظ من النصوص، ممّا يؤدي إلىٰ هدم بنيان الشريعة، لانعدام الضوابط بعد التشكيك في أصولها، غير أنّ مقالة في هذا الموضوع الكبير لا تكفي في بيان أوجه المشكلة بأكملها، وكيفية علاجها.

وهناك جهود أُخرىٰ في هذا الموضوع، غير أنّها اتسمت بالمحدودية رغم حجمها الكبير، حيث إنّها تناولت جانباً معيناً من هذه القضية بالبحث والتحليل، ومن ذلك الدراسة المستفيضة التي قام بها الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي عن المصلحة وضوابطها في الشريعة الإسلامية، بين فيها خطورة ولوج باب المصالح علىٰ بنيان الشريعة إذا تم ذلك دون اعتبار لسياج الضوابط والقيود التي نبه الشارع إلىٰ مراعاتها.

غير أن هذه الدراسات وأمثالها اقتصرت علىٰ بحث جانب واحد من المشكلة، لأجل ذلك جاء هذا الكتاب لسدّ النقص ـ جهد الطاقة ـ ببيان أهمية المنهج ككل، وخطورة انحرافه في أي جانب من جوانبه، وضرورة الالتزام به.

وقد صغت مباحث هذا الكتاب في تمهيد وأربعة أبواب جاءت كالتالي:

التمهيد: تناولتُ فيه المراحل التي مر بها الفقه الإسلامي منذ العهد النبوي ومروراً بعصر الصحابة، ثم التابعين ومن بعدهم من الأئمة وإلىٰ عصرنا الحاضر.

الباب الأوّل: تناولت فيه منهج البحث في الفقه الإسلامي، وقد اشتمل علىٰ ثلاثة فصول.

الفصل الأول: وفيه شرح للمعنىٰ المراد بالبحث من الناحية الاصطلاحية، والفرق بينه وبين خطة البحث في الدراسات الحديثة، وفيه أيضاً بيان لأنواع البحوث الفقهية التي كان يُجريها علماؤنا الأوائل في مدارسهم الفقهية.

الفصل الثاني: في هذا الفصل تكلّمت عن تعريف المنهج في الاصطلاح، وبيّنت كيف أنّ دور العلماء فيه اقتصر علىٰ الكشف والتحرير، وليس الاختراع أو الإبداع الذاتي، ثم تعرضت لنشأته، وكيف تطور من مرحلة القواعد النظرية في أذهان المجتهدين، إلىٰ طور العلم المحقق والمُدوّن حيث أصبح عِلماً قائماً بذاته.

الفصل الثالث: وفيه تناول للخطوات التي يجب علىٰ الباحث أن يسلكها في طريقه لمعرفة الحُكم الشرعي، وقد جعلت تلك الخطوات والمراحل مرتبة حسب ما تمليه قواعد ترتيب الأشياء في سُلّمِ الأُصول الشرعية، والبدهيات العقلية، وهي مسألة في غاية الأهمية، إذ تُمثل اللّبّ من بنية المنهج.

الباب الثاني: وفيه تحدثت عن التطبيق العملي لمنهج استنباط الأحكام، وقد جاء هذا الباب في فصلين:

الفصل الأوّل: بيّنت فيه كيف أنّ طُرق الصحابة في الاجتهاد والفتوىٰ آلت إلىٰ تلاميذهم من التابعين، وعن هؤلاء أخذ تابعوهم، وكان منهم وممن جاء بعدهم الأئمة الأربعة، الذين تبلورت وتلخصت في مدارسهم مدارج السابقين في درك الأحكام الشرعية، فكانت المذاهب الأربعة التي هي شعار تلك المناهج.

الفصل الثاني: جعلته بياناً عملياً لأثر المنهج في صياغة الأحكام، وكيف أنّ هذه الأخيرة تابعة لقواعد المنهج في إنتاجها، مما يعني أنّ اختلاف القواعد يؤدي إلىٰ اختلاف النتائج، والغرض من هذا الفصل بيان خطأ من يقول: إن ما لا نص صريحاً علىٰ منعه يجب الأخذ فيه بجانب التيسير، وأن من يرىٰ أن الأمر اتباعٌ للأدلة وحسب مخالف لطبائع الناس ووصايا الرسول عليه السلام بالتيسير؟!

الباب الثالث: تناولت فيه غياب المنهج في هذا العصر، ويشتمل علىٰ فصلين:

الفصل الأول: وفيه شرح مفصل للسبب الحقيقي الذي كان وراء التزام كل العلماء أو جُلهم بعد القرن الرابع الهجري بالمدارس الفقهية الأربعة، وكيف أنّ هذا الالتزام لا علاقة له بقدراتهم العلمية أو العقلية، ولا يعود إلىٰ العصبية المذهبية أو الجمود العقلي واستيلاء روح التقليد كما يشيع كثير من المعاصرين.

الفصل الثاني: ويتناول عرضاً مختصراً لتاريخ الدعوة المعاصرة للاجتهاد والتجديد، ومتىٰ بدأت، وعلاقة ذلك بالدعوة إلىٰ نبذ المذاهب الفقهية المتبوعة، وارتباط ذلك بغياب المنهج.

الباب الرابع: وفيه بيان عملي لأثر غياب المنهج والدعوة إلىٰ الخروج علىٰ مدارس الفقه من خلال نماذج معاصرة مارست التأليف والفتوىٰ متنصلةً من سجن تلك المدارس حسب قولها، مما أوقعها في تناقضات علمية وعملية نتيجة لعدم التزامها بمنهج أو مدرسة محددة، ويشتمل هذا الباب علىٰ فصلين:

الفصل الأول: وهو تحليل منهجي لكتاب فقه السنة للشيخ السيد سابق رحمه الله.

الفصل الثاني: وفيه تحليل نقدي للأصول المنهجية لفتاوىٰ الدكتور يوسف القرضاوي حفظه الله.

الخاتمة: وفيها خلاصة ما انتهىٰ إليه هذا الكتاب من نتائج.

أما مَسْلَكِي في الكتابة فقد سرتُ فيه علىٰ النهج التالي:

أولاً: الاعتماد قدر الإمكان في عزو الأقوال علىٰ المراجع الأصلية التي وردت فيها، للتأكد من دِقّة النقول وصحتها، اللّهم إلّا في الحالات التي لم يكن للحصول علىٰ تلك المراجع من سبيل، ونظراً لعزتها حيث أُقيمُ فقد تجشمت الكثير من الجهد والعناء، وأنفقت الكثير من الوقت لإتمام هذه العملية.

ثانياً: عدم التوسع في ذكر المباحث الأصولية التي هي في حقيقتها الأجزاء المُكوِّنة للمنهج، بل حاولت تناول ذلك باختصارٍ قدر الإمكان، حتىٰ لاتخرج هذه الرسالة عن غايتها وهي بيان أهمية المنهج ودوره في استنباط الأحكام، وليس الشرح التفصيلي الذي تكفلت به كتب الأصول التي تبلغ عدة بعضها مجلدات، وإذا توسعت قليلاً في ذلك كما في الباب التطبيقي فلخدمة الفكرة من هذا البحث ليس إلّا.

ثالثاً: التركيز علىٰ الشبهات التي لها صلة بهذا الموضوع، ومحاولة بيان عدم صحتها، فقد تبين لي بالتحقيق أنّ هذه الشبهات هي أشبه ما تكون بالشائعات المكتوبة، فأكثرها ترديداً في الكتب المعاصرة لا يقيم ناقلوها أو كاتبوها علىٰ صحتها أي دليل، فهي دعاوىٰ مجردة تتناقلها الكتب والألسنة دونما برهان، وعند التدقيق والتحقيق تبين أن هذه الشبهات المتداولة كمسلمات ليس لها من سندٍ سوىٰ الأوهام!

رابعاً: تكرار كلمة (المدارس) بدلاً من كلمة (المذاهب) تم عن قصد لإزالة الظلال

البغيضة لكلمة (مذهب) التي أضحت مرتبطة بضيق الأُفق والتعصب وكل معاني الانحطاط الفكري، بسبب الحملة علىٰ المذاهب المتبوعة من قبل دعاة الاجتهاد والتجديد.

خامساً: التركيز علىٰ نقد الآراء، والحرص علىٰ عدم تجريح الأشخاص الذين يمثلونها إذ الهدف تقويم الأفكار بموازين العلم، وقواعد المنهج، ومعايير الشريعة، إلّا ما اقتضته بعض المواطن من قسوة الألفاظ في حق البعض، فالذي يقول: إن الفقهاء حرّفوا نصوص الكتاب والسنة أكثر من تحريف أهل الكتاب لكتبهم! لا يُتوقع أن يُقال له: جزاك الله خيراً علىٰ اجتهادك الذي أوصلك إلىٰ هذه النتيجة ولا تثريبَ عليك، فإن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر واحد!!

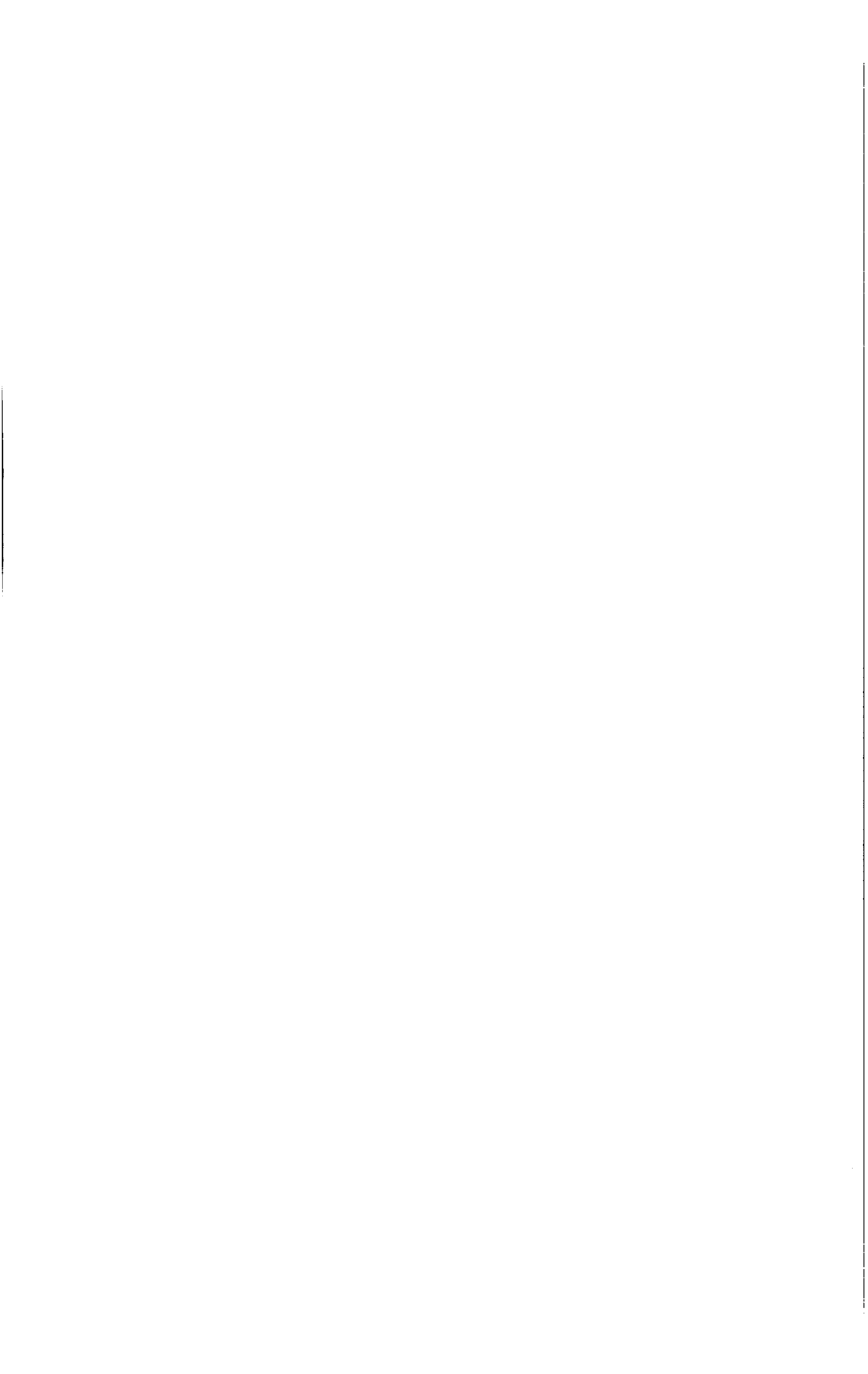
وبعد،

فقد كنت فرغت من هذا الكتاب منذ نحو أربع سنوات ولكن شاء الله تعالىٰ أن حالت ظروف دون طباعته، بيد أن ذلك التأخير كان خيراً؛ فقد تيسرت لي فيه بعض المراجع التي لم تكن في حوزتي؛ فتحصلت منها علىٰ معلومات أغنت جوانب في موضوع الكتاب مما زادها وضوحاً، كما تمكنت فيه أيضاً من مراجعة فصوله وتنقيحها، ولا أدعي الكمال أو العصمة فيما كتبت؛ إذ النقص صفةٌ جُبل عليها الإنسان.

أسأل الله العظيم أن يتقبل هذا العمل ويجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن يتجاوز عن سيئاتنا إنه سميع مجيب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مصطفىٰ بشير الطرابلسي

في السادس من المحرَّم ١٤٣١هـ
الموافق ٢٣/ ١٢/ ٢٠٠٩م



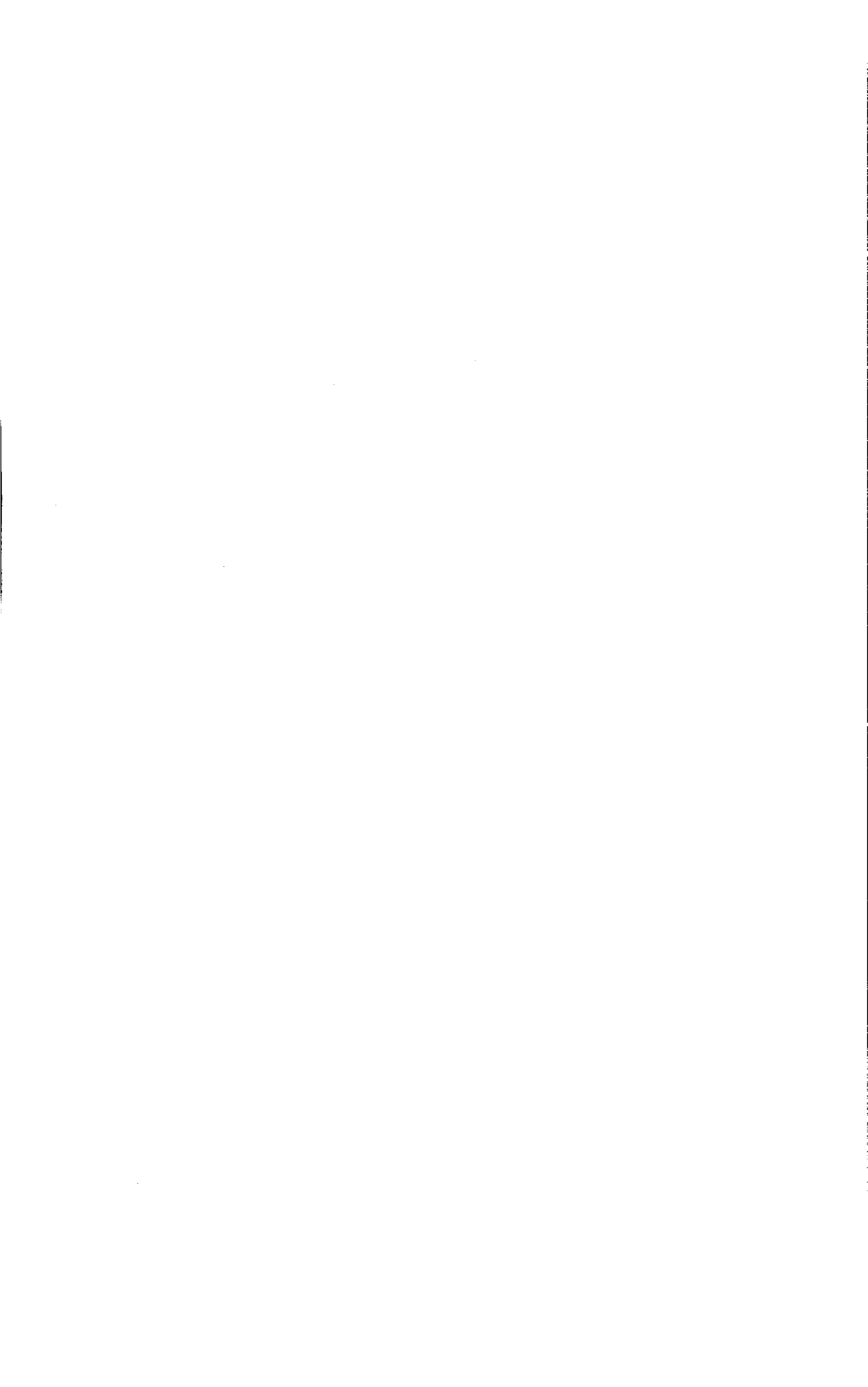


تـمـهيـد

لمحة تاريخية عن المراحل التي مر بها الفقه الإسلامي







تمهيد

لمحة تاريخية عن المراحل التي مر بها الفقه الإسلامي

المرحلة الأولىٰ

الفقه في العهد النبوي

يعتبر هذا العهد الأساس لما جاء بعده من المراحل؛ ذلك أن الأسس التشريعية للفقه الإسلامي وجدت في هذا العهد، فنزول القرآن كان في المرحلة النبوية، وكذلك السنة التي هي المصدر الثاني للشريعة إنما صدرت عن الرسول ﷺ كبيان للقرآن، إلىٰ جانب اشتمالها علىٰ أحكام لم ترد في القرآن الكريم ابتداءً.

وكل من القرآن والسنة أرشدا إلىٰ مصادر الأحكام الشرعية الأخرىٰ، كالقياس، والإجماع، والعُرف... إلخ، وهي التي سار علىٰ هديها المجتهدون بعد عهده عليه الصلاة والسلام، لمعرفة حكم الشارع سبحانه وتعالىٰ.

والأحكام في هذا العهد كانت تعرف بالوحي أو باجتهاده عليه الصلاة والسلام، فإن أصاب أُقر علىٰ ذلك وإلّا نزل الوحي مرشداً إلىٰ الحكم الصحيح، كما اجتهد الصحابة رضيَ الله عنهم في حضرته ﷺ، واجتهدوا أيضاً في غيبته عندما كانوا في بعض الأسفار أو الغزوات، غير أنّ اجتهادهم في حياته عليه الصلاة والسلام لم تكن له قيمة تشريعية إلّا إذا أقرهم الرسول ﷺ عليه، فإن كان غير ذلك أبان لهم وجه الصواب.

ووجود الرسول ﷺ في هذا العهد جعل الحكم الفقهي بالنسبة لأي مسألة حكماً واحداً ـ في الغالب ـ لأن وجوده عليه الصلاة والسلام كمبلِّغ عن الله تعالىٰ، لا يعطي المجال لأي نوع من الخلاف[١].

وقلنا: (في الغالب) لأن من المسائل ما اختلف الصحابة في فهم النص الشرعي الوارد فيها، في حضرته عليه الصلاة والسلام، وأقر الرسول ﷺ كل فريق علىٰ فهمه، ومن ذلك قوله لهم: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريضة»[٢]، فصلّاها بعضهم في الطريق لما أدركهم وقتها، حيث فهموا قوله علىٰ أنه حث لهم علىٰ المسير، بينما أخذ آخرون منهم بظاهر النص فلم يصلوها إلا في بني قريضة، وهو عليه السلام يرىٰ ويسمع كلا الطرفين ويسكت.. وسكوته إقرار؛ لأنه لا يسكت علىٰ باطل.

* * *

---

(١) د. مصطفىٰ سعيد الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص١٥ - ٤٧.

(٢) صحيح البخاري، كتاب المغازي.

المرحلة الثانية

الفقه في عهد الصحابة

بعد وفاة الرسول ﷺ وجد الصحابة أنفسهم أمام مسائل كثيرة لم يرد في أي منها نص صريح من الكتاب أو السنة، وأُولىٰ هذه المسائل قضية إمامة المسلمين بعد رسول الله ﷺ، تلتها بعد ذلك مسألة الردة، ثم قضية جمع القرآن في مصحف، تلا ذلك مسألة ميراث الجد مع الإخوة، إلىٰ غير ذلك من الأقضية والمسائل مما لم يرد بشأنه نص.

كل ذلك دفع الصحابة إلىٰ ولوج باب الاجتهاد والرأي، لمعرفة الحكم الشرعي في هذه النوازل والقضايا، بيد أنهم مع اتفاقهم علىٰ ذلك نجدهم قد نزعوا في مسلك الاجتهاد إلىٰ منزعين؛ ففي حين لجأ فريق منهم إلىٰ الاجتهاد بالرأي إذا لم يجد نصاً من كتاب أو سنة، لجأ فريق آخر إلىٰ الاقتصار علىٰ ما رآه أو سمعه من الرسول ﷺ في فتواه.

وفي مقدمة من عُرفوا بالفتوىٰ والاجتهاد بالرأي: أبوبكر، وعمر، وزيد بن ثابت، وأُبيّ ابن كعب، ومعاذ بن جبل، وعلي بن أبي طالب. أمّا من اشتهروا بالوقوف عند النصوص في الفتوىٰ فأبرزهم: عبد الله بن عمر، ويشاركه في هذا الاتجاه:عبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام، وأبو عبيدة، فعن جابر بن زيد قال: «لقيني ابن عمر فقال: يا جابر! إنّك من فقهاء البصرة وستُستفتىٰ، فلا تُفتينّ إلّا بكتاب ناطق أو سُنة ماضية»[1].

وبوجود هذين الاتجاهين في الاجتهاد والفتوىٰ عند الصحابة وُجِدت بذرة مدرستي

---

(١) رواه البخاري.

الرأي والحديث في الفقه الإسلامي في المستقبل، وغدا لكل مدرسة خصائصها وأتباعها كما سنبين ذلك فيما بعد.

ونستطيع أن نقرر بصورة إجمالية أنّ الفقه والاجتهاد في عهد الصحابة رضيَ الله عنهم تميّز بالخصائص التالية:

أولاً: كراهية الفتوىٰ والإجابة عن المسائل التي لم تقع، وتحذيرهم من ذلك، وممن نُقل عنهم هذا: عمر بن الخطاب، وعمّار بن ياسر، وزيد بن ثابت، وابن عمر، وأُبيّ بن كعب، وقد ورد عن هذا الأخير قوله لمن استفتاه: «يا بني! أكان هذا؟ قال: لا، قال: فأعفنا حتىٰ تكون»[١].

ثانياً: بقاء الاجتهاد في عهدهم محدوداً نوعاً، ما وذلك لعدة أسباب منها: قِلة المسائل التي كانت تعرض، وعدم تعرضهم لبحث المسائل الافتراضية كما ذكرنا، ثم إنهم لم يكونوا يلجأون إلىٰ الاجتهاد إلّا إذا ثبت لديهم عدم وجود نص من الكتاب أو السنة في المسألة.

رویٰ ميمون بن مروان: «كان أبوبكر الصدِّيق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالىٰ، فإن وجد ما يقضي به قضىٰ به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ... فإن أعياه ذلك سأل الناس.. وإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ جمع الناس فاستشارهم... وكان عمر يفعل ذلك»[٢].

ثالثاً: وُجِدَ اختلافٌ في الأحكام الاجتهادية بين الصحابة رضيَ الله عنهم، بيد أنه كان ضيقاً في الفترة الأولىٰ من عهدهم ثم اتسع فيما بعد، ويعود السبب في ذلك إلىٰ وجودهم في مكان واحد وهو المدينة أول الأمر، مما جعل اجتماع كلمتهم ميسوراً، زد علىٰ هذا بساطة الحياة وبُعدها عن التعقيد في تلك الفترة.

---

(١) رواه الدارمي في سننه.

(٢) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين (١: ٥١، ٥٢).

بيد أنه بوفاة عمر اختلف الأمر، فبدأ بعض الصحابة بالرحيل عن المدينة بعد أن كان عمر قد منعهم من ذلك، واتخذوا بعض البلدان الأخرىٰ موطناً لهم.

كان من نتيجة ذلك أن يفتي كل صحابي حسب اجتهاده في المسائل المعروضة عليه، واستتبع ذلك وجود اختلاف بينهم في الفتوىٰ؛ فالخليفة لم يعد يستطيع جمعهم بسهولة لاستشارتهم فيما يجد من المسائل والخروج برأي موحَّد في المسألة المطروحة، كما أنهم لم يكونوا علىٰ مستوىٰ واحد في حفظهم واطلاعهم علىٰ السنة، فكلٌّ يفتي بما يعلم وبما يفهم مما تناهىٰ إليه علمه من النصوص التي بين يديه، فإذا أضفنا إلىٰ ذلك كله اختلاف البيئات التي هاجروا إليها، كانت هذه الأخيرة عاملاً آخر يُضاف إلىٰ العوامل السابقة أدّت إلىٰ اختلافهم في الاجتهاد.

رابعاً: خلّف الصحابة مجموعةً من الاجتهادات والفتاوىٰ بعضها في مسائل لا نص فيها من الكتاب أو السُنّة، وأخرىٰ ورد فيها نص ولكنهم اختلفوا في المعنىٰ المُراد منه، والأمثلة علىٰ هذين النوعين من المسائل كثيرة:

من ذلك ذهاب بعضهم كعمر وابن مسعود إلىٰ أن المطلَّقة لا تخرج من عدتها إلّا إذا انتهت من الحيضة الثالثة، فيما يرىٰ زيد أنها تخرج من العدة بمجرد دخولها في الحيضة الثالثة، وسبب الخلاف راجع إلىٰ تباينهم في معنىٰ القرء، أهو الحيض أم الطهر.

ومنها ذهاب أبوبكر وابن عباس إلىٰ أنّ الجد يحجب الإخوة من الميراث سواء كانوا أشقاء أو لا؛ لأن القرآن سمىٰ الجد أباً، في حين رأىٰ عمر وعلي وزيد بن ثابت أن الإخوة الأشقاء أو لأب يشاركونه الميراث؛ لارتباط كلٍ منهم بالميت بواسطة الأب.

خامساً: أضحت مصادرالتشريع في عهدهم أربعة، بعد أن كانت في عهده ﷺ اثنين (الكتاب والسُنة) حيث انضم إليهما الإجماع ثم الاجتهاد ومنه القياس والمصالح المرسلة[1].

---

(١) د. مصطفىٰ سعيد الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص٥٦، ٦٦، ٦٧.

المرحلة الثالثة

الفقه في عهد التابعين

جاء بعد الصحابة رضيَ الله عنهم تلاميذهم من التابعين، وقد أخذ هؤلاء التلاميذ عن شيوخهم من الصحابة ما حفظوه من سنة الرسول ﷺ، كما تعلموا منهم طريقتهم في الاجتهاد وفهم النصوص.

ويُعَدُّ جيل التابعين حلقة الوصل التي نقلت تلك العلوم عن الصحابة إلىٰ الجيل التالي الذي شهد تأسيس المدارس الفقهية، وقد تمثل دورهم في ناحيتين:

الأولىٰ: جمْع ما رُوِيَ عن رسول الله ﷺ من أحاديث، بالإضافة إلىٰ جمع ما أُثر عن الصحابة من اجتهادات، ساعد علىٰ ذلك وجود أكثر من تلميذ لكل صحابي يؤخذ عنه العلم، ونظراً لمقام الصحابة في التلقي عن الرسول ﷺ فقد كان التابعون يَعدُّون أقوالهم حجةً يجب العمل بها، زيادة علىٰ عامل التلمذة الذي كان له دور في ذلك أيضاً.

الثانية: الاجتهاد في معرفة حُكم المسائل التي لم يرد فيها نص من القرآن أو السُّنة، ولا يُعرف للصحابة فيها قول، وهم في اجتهادهم لم يخرجوا عن المنهاج الذي رسمه الصحابة لهم ولمن أتىٰ من بعدهم، فقد ترسموا خطاهم في ذلك، مهتدين بهديهم وناسجين علىٰ منوالهم.

ولمّا كان كثير من الصحابة قد تفرّقوا في الأمصار؛ فإنّ مهمّة التابعين في جمع الحديث النبوي وحفظ فتاوىٰ الصحابة وأقضيتهم لم تكن بالسهلة أو اليسيرة؛ فمن الصحابة من استقر في العراق، ومنهم من اتخذ الشام داراً للمقام، والبعض الآخر ذهب إلىٰ غير ذلك من البلدان والأماكن.

وقبل العصر الأموي لم يكن الصحابة الذين خرجوا من المدينة كثيرين في عددهم، بسبب سياسة الفاروق عمر التي قضت بمنع كبارهم علىٰ الأخص من الرحيل عنها؛ وذلك للاستفادة من مشورتهم، وحتىٰ الذين خرجوا بعد ذلك في عهد عثمان عاد الكثير منهم في أوّل عهد بني أميّة، وباستثناء الذين خرجوا من المدينة بإذن من الخليفة عمر كعبد الله بن مسعود، وأبي موسىٰ الأشعري؛ فإنّ أكثر البقية التي تركت المدينة لم يكونوا من فقهاء الصحابة أو كبارهم.

وقد تميّز بعض الصحابة بكثرة التلاميذ الذين أخذوا عنهم العلم ونشروه كابن مسعود، وعمر بن الخطاب، وابنه عبد الله، وزيد بن ثابت، وعلي بن أبي طالب، وأم المؤمنين عائشة، وابن عباس رضيَ الله تعالىٰ عنهم جميعاً[1].

بدء تميز مدرستي الحديث والرأي:

عَلِمْنا فيما سبق أنّ الصحابة كانوا يبحثون عن حكم ما استجدّ من المسائل في نصوص الكتاب والسنّة، فإن لم يجدوا نصاً في ذلك عمدوا إلىٰ الاجتهاد بالرأي.

غير أنّ منهم من كان يتوسع في الرأي فيجتهد في معرفة العلل والمصالح فيبني الأحكام عليها، ومنهم من كان يقف عند حدود النصوص لا يتعداها، أخذاً بالورع والاحتياط، وبهذين المسلكين في تعرف الأحكام الشرعية وُجدت البذرة الأُولىٰ لمدرستي الحديث والرأي في الفقه الإسلامي فيما بعد.

بيد أن التمايز بين المنهجين لم يكن واضحاً في ذلك العهد، فلمّا كان عهد التابعين وهم وُرّاث علم الصحابة بحكم التلمذة والتلقي، أخذوا فيما أخذوه عنهم طريقتَهم في الاجتهاد، فكان منهم من يجتهد بالرأي، ومنهم من يقف عند حدود النصوص لا يتعداها.

(١) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٢٥٦، ٢٥٧.

ومن هذا القسم الأخير الإمام الشعبي الذي يقول: «إياكم والمقايسة، والذي نفسي بيده لئن أخذتم بالمقايسة لتُحلّن الحرام، ولتُحرّمن الحلال، ولكن ما بلغكم عمن حفظ عن أصحاب محمد ﷺ فاعملوا به»[١].

وممن اشتهر بالقول بالرأي من التابعين: ربيعة الرأي، وعلقمة بن قيس، وإبراهيم النخعي، فكان هذان الاتجاهان الأساس الأوّل لِتكوّن المدارس الفقهية فيما بعد، ومع مرور الوقت زاد تمايز المدرستين حتىٰ تبلور ذلك فيما يُسمّىٰ بمدرسة الحديث ومدرسة الرأي، ونمت كل واحدة نمواً ظاهراً وآتت أُكلها، وبات لكل مدرسة من هاتين المدرستين مميزات وخصائص تتفرّد بها عن الأخرىٰ.

مدرسة الحديث:

يُعد الصحابي عبد الله بن عمر المؤسس الأوّل لها، ويشاركه في ذلك عبد الله بن عمرو، وعبد الله بن الزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وأبو عبيدة بن الجراح، ثم ساهم في بنائها من التابعين: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وسالم بن عبد الله، وغيرهم.

وتتميز هذه المدرسة بالاتجاه إلىٰ حفظ الأحاديث النبوية وفتاوىٰ الصحابة، والوقوف في الفتوىٰ عند ما هو مروي غالباً، مع صحة ما يروونه من الأحاديث، كما أنّ أصحاب هذه المدرسة كثيراً ما يقفون عند ظواهر النصوص دون بحث عن عللها؛ ومن هنا قال سعيد بن المسيب لربيعة الرأي عندما سأله هذا الأخير مستشكلاً في عقل أصابع المرأة: «أعراقي أنت؟ إنما هي السنة»[٢].

واشتهرت هذه المدرسة أيضاً بقلّة تفريع الفروع، وكراهية السؤال، وعدم البحث في المسائل التي لم تقع أو افتراضها.

---

(١) رواه الدارمي في سننه.

(٢) رواه مالك في الموطأ.

مدرسة الرأي:

يُعدُّ الصحابة: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وسعد بن أبي وقاص، وأنس بن مالك الروّادَ الأوائل لهذه المدرسة، وعن هؤلاء وغيرهم أخذ تلاميذهم من التابعين الذين اشتهر منهم بالمدينة: خارجة بن زيد، وسليمان بن يسار، وأبو بكر بن عبيد، وعبيد الله بن عبد الله، وفي الكوفة اشتهر علقمة بن قيس النخعي، وعن علقمة أخذ إبراهيم النخعي، وعلىٰ هذا الأخير تتلمذ حمّاد بن أبي سليمان[١].

ومن هنا فالاجتهاد بالرأي وُجِدَ بالمدينة والحجاز، كما وُجد بالعراق، والحديث أيضاً كان موجوداً في كلا البيئتين؛ أي أنّ العمل بالرأي والحديث وُجد فيهما معاً، وإذا كان الأمر كذلك فما الذي جعل العراق يُخصص بالذكر عند الحديث عن الاجتهاد بالرأي؟ السبب في ذلك يعود إلىٰ نوع الاجتهاد بالرأي الذي كان بالعراق، والذي يختلف عن نظيره بالحجاز من حيث الكم والنوع.

فمقدار الرأي عند أهل العراق أكثر منه عند أهل الحجاز، كما أنّ أكثر اجتهادهم كان يعتمد علىٰ القياس، في حين كان الرأي بالحجاز يسير علىٰ منهاج المصلحة، وقد نتج عن ذلك كثرة التفريعات الفقهية في العراق، والإفتاء في الحوادث والمسائل التي لم تقع، وهذا يُعرف بالفقه الافتراضي أو التقديري، وهو ما لم يوجد في المدينة، لأنّ أساس الاجتهاد فيها كان مبنياً علىٰ المصلحة، وهي لا تتحقق إلّا في الوقائع؛ فمن ثَمَّ لا يدخلها الافتراض أو التقدير[٢].

ومما يجدر ذكره عند الكلام عن خصائص كلٍّ من مدرستي الحديث والرأي أن لا يُفهم من ذلك عدم اعتداد فقهاء مدرسة الرأي بالحديث كمصدر للفقه يجب الرجوع إليه لمعرفة الأحكام الشرعية، ولا أنّ أهل الحديث ينبذون الاجتهاد بالرأي مطلقاً فلا يعولون

---

(١) د. مصطفىٰ سعيد الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص ٨٢.

(٢) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٢٦٠.

عليه في اجتهادهم، وإنما المراد بذلك: أن أهل الرأي دققوا في الأسس التي بني عليها التشريع فظهر لهم أنّ الأحكام الشرعية معقولة المعنىٰ، وأنها مبنية علىٰ عِلل ضابطة؛ فمن هنا أعملوا عقولهم في البحث عن هذه العلل ومعرفتها، والمصالح وضوابطها، ويجعلون الحكم دائراً علىٰ العلل وجوداً وعدماً، كما يقيمون الحكم عند انعدام النص علىٰ المصالح المنضبطة بالشروط الشرعية، وقد يردون بعض الأحاديث لمعارضتها ما هو أقوىٰ منها من الأدلة الشرعية الأخرىٰ، وهم في هذا يعتقدون عدم ثبوتها عن صاحب الشرع ﷺ.

وعلىٰ هذا فليس المقصود بالرأي عندهم الاحتكام إلىٰ العقل المجرَّد، فهذا نوعٌ من الضلال الذي يدرج فاعله في عداد أهل البدع والأهواء.

كما أنّ أهل الحديث لا ينبذون الرأي مطلقاً، بل ضيقوا دائرته بحيث لا يلجأون إليه إلّا عند انعدام وجود حديث عنه ﷺ، أو فتوىٰ للصحابة في المسألة المُراد معرفة حكمها الشرعي، كما اتجهوا في فهم الروايات التي يحتجون بها إلىٰ دلالات عباراتها دون التعمق في عللها وغاياتها[1].

خطأ شائع في تفسير سبب نشوء المدرستين:

وقد ذاع في معظم الكتابات المعاصرة التي تحدثت عن تاريخ الفقه الإسلامي، أنّ سبب نشوء المدرستين يعود إلىٰ كثرة الحديث والرواية في الحجاز، مما أغنىٰ علماءها عن اللجوء إلىٰ الرأي، بينما شاع الوضع في الحديث بالعراق مما جعل العلماء بها يشددون في شروط قبول الرواية، هذا مع قلة الرواية والحديث أصلاً بهذا المصر، أضف إلىٰ ذلك كثرة المسائل التي يُحتاج إلىٰ معرفة أحكامها، والناجمة عن كثرة العادات والنظم التي خلفتها دولة الفرس بها، في حين اتسم الحجاز بالبساطة في العيش ونمط الحياة.

هذا التعليل الشائع اليوم في تفسير نشأة المدرستين غير صحيح؛ وذلك لمخالفته بعض الحقائق المتعلقة بتاريخ الفقه وهي:

---

(١) د. مصطفىٰ سعيد الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص٨٤، ٨٥.

أولاً: أن نحواً من ألف وخمس مئة صحابي رضيَ الله عنهم نزلوا بالكوفة وأقاموا بها، وفيهم الكثير ممن اشتهر برواية الحديث عن رسول الله ﷺ، بل إنّ بعضهم كان من المكثرين في الرواية كابن عباس، وأنس بن مالك، وكان من أوائل من سكنها: عبد الله بن مسعود الذي اهتم بتعليم أهلها؛ حتىٰ بلغت عدة القراء والفقهاء والمحدّثين الذين تتلمذوا عليه وعلىٰ أصحابه نحو أربعة آلاف؛ ثم واصل هذه المهمة من بعده الإمام علي رضيَ الله عنه، حتىٰ أصبحت الكوفة لا نظير لها في كثرة الفقهاء والمحدثين[١].

يقول أنس بن سيرين: «أتيت الكوفة، فرأيت فيها أربعة آلاف يطلبون الحديث وأربع مئة قد فقهوا»[٢].

ثانياً: مما ينبغي الانتباه له أن أحاديث الحرمين كانت معروفة لدىٰ علماء التابعين وتابعيهم، ويدخل في ذلك الكوفيون منهم؛ والسبب في ذلك: أن فقهاء التابعين ومحدِّثيهم بالكوفة لم يكتفوا بالرواية والأخذ عن الصحابة الذين أقاموا بها دون غيرهم؛ بل نجدهم قد رحلوا وأخذوا عمن كان من الصحابة في مكة والمدينة، وقد ذكر ابن سعد في «طبقاته» مئتين واثنين ممن قام بذلك من تابعي الكوفة.

أضف إلىٰ هذا أن الفقهاء والمحدثين من التابعين وتابعيهم كانوا كثيراً ما يلتقون في الحج والعمرة فيطّلع كل منهم علىٰ ما عند الآخرين من الحديث ويدارسهم فيه، ومن هؤلاء أبو حنيفة الذي حج خمساً وخمسين حجةً لقي فيها كثيراً من العلماء الذين كان من أبرزهم الإمام مالك؛ فلا عجب إذن أن نجد أبا حنيفة الذي يعد إمام أهل الرأي بالعراق يذكر في كتبه نيفاً وسبعين ألف حديث، وينتقي كتابه الآثار من أربعين ألف حديث؟![٣].

---

(١) محمد زاهد الكوثري، مقدمات الكوثري، ص٣٠٢، ٣٠٣.

(٢) المرجع السابق، ص٣١٠.

(٣) محمد عوامة، أثر اختلاف الحديث في اختلاف الأئمة الفقهاء، ص١٧٤.

فعلماء العراق لم يكونوا بمعزل عن غيرهم من المحدثين والفقهاء حتىٰ يقال: إن مادة الحديث عندهم كانت شحيحةً!

هذا الإمام البخاري يعدد الأمصار التي دخلها طلباً للحديث، ولكن عند ذكره للكوفة يقول: إنه لا يحصي عدد مرات ذلك؛ ولا ريب أن قوله هذا واضح الدلالة علىٰ أنها كانت من معادن الحديث![١].

كل هذه البينات تتجافىٰ والقول بأنّ بيئة العراق تقل فيها رواية الحديث النبوي والآثار المروية عن الصحابة.

ثالثاً: إذا كانت الظروف السياسية والنظم الاجتماعية والخلافات الفكرية هي التي أدّت إلىٰ نشوء الرأي بالعراق، فكيف برز في هذه الظروف نفسها الإمام أحمد بن حنبل، الذي يُعدُّ بحق إمام مدرسة أهل الحديث، فهو القائل: «ضعيف الحديث عندي أولىٰ من رأي الرجال»[٢]، والذي لم يكن يقدم علىٰ اجتهاد الصحابة أي اجتهاد، حتىٰ إنه إذا كان لهم رأيان أو أكثر في مسألة ما.. جعلها كلها أقوالاً له فيها؟!

رابعاً: أنّ الإمام مالكاً يُعدُّ من المجتهدين بالرأي، علىٰ الرغم من نشأته وإقامته بالمدينة، ومعلوم أنّ مالكاً رضيَ الله عنه من علماء الحديث رواية ودراية دون منازع؛ حتىٰ إنه حائز علىٰ لقب أمير المؤمنين فيه، وقبل مالك في ذلك شيخه ربيعة بن عبد الرحمن، المعروف بربيعة الرأي، وقد لُقِّب بهذا لكثرة لجوئه إلىٰ هذه الطريقة في الاجتهاد.

وبناء علىٰ هذه الحقائق فإن التفسير المنطقي المطابق للواقع لنشوء المدرستين إنما يعود في الأساس إلىٰ منهج التعامل مع النصوص الشرعية، فمنهجٌ يرىٰ التمسُّك بظاهر النص مع عدم

---

(١) محمد زاهد الكوثري، مقدمات الكوثري، ص٣١١.

(٢) محمد عبد الحي اللكنوي، الأجوبة الفاضلة، ص٤٧ .

الخوض في العلل والغايات، وآخر يرىٰ أنّ للشارع غايات من وراء الأحكام، كما أنّ للنصوص عللاً بُنيت عليها، وهذه وتلك يجب علىٰ المجتهد أن يراعيها عند القيام بعملية الاجتهاد والفتوىٰ[1].

* * *

(١) مصطفىٰ أحمد الزرقا، الفقه الإسلامي ومدارسه، ص٦٠، ٦٢.

المرحلة الرابعة

الفقه في عهد الأئمة المجتهدين

بعد عصر التابعين جاء تلاميذهم الذين أخذوا عنهم، وهم تابعو التابعين، وقد ارتبط تاريخهم بتكوين المدارس الفقهية المشهورة وتأسيسها، والتي عُرفت فيما بعد بالمذاهب الأربعة التي يتَّبعها جمهور المسلمين إلىٰ اليوم.

ومن هذا الجيل كان الإمام أبو حنيفة مؤسس أوّل هذه المدارس، بل إنّ بعض العلماء يُدرجه في عداد التابعين؛ لثبوت لقائه ببعض الصحابة رضيَ الله عنهم أجمعين[1].

وقد تتلمذ أبو حنيفة علىٰ علماء التابعين، ومن هؤلاء الذين أخذ عنهم: إبراهيم النخعي، وعامر بن شراحيل الشعبي، وحمّاد بن أبي سليمان، وعطاء بن أبي رباح، وغيرهم، ومن التابعين من ثبت له هذا الوصف بحكم إدراكه ولقائه لكثير من الصحابة، ولكنّ علمه لم يكن مأخوذاً عنهم بسبب صغر سنّه؛ ومن ثَمّ تلقىٰ أكثر علمه عن كبار التابعين، ومن هؤلاء: حمّاد الذي تتلمذ علىٰ يد إبراهيم النخعي.

ويشارك الإمام مالكٌ أبا حنيفة في هذه التلمذة علىٰ التابعين، ولكن بالمدينة المنورة، فقد تلقّىٰ عن تلاميذ عبد الله بن عمر، فأخذ عن ابنه سالم، وعن مولاه نافع، كما أخذ عمن عاصره من فقهاء المدينة السبعة المشهورين، ومن لم يدركه منهم أخذ عن تلاميذه.

---

(١) ظفر أحمد التهانوي، قواعد في علوم الحديث، ص٣٠٦، ٣٠٧.

والفقهاء السبعة هم: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وأبوبكر بن عبيد، والقاسم ابن محمد، وعبيد الله بن عبد الله، وسليمان بن يسار، وخارجة بن زيد، وقد جمع أكثر هؤلاء السبعة بين دِقّة الرواية وصحتها، والتخريج والإفتاء بالرأي.

وقد نُقل علم هؤلاء السبعة وغيرهم اثنان هما: ابن شهاب الزهري الذي كان يُعتبر من صغار التابعين، وثاني الاثنين ربيعة الرأي، وكلاهما تتلمذ له الإمام مالك بن أنس صاحب المدرسة الفقهية المعروفة[1].

وفي هذا العهد نجد الإمام الشافعي يلزم إمام دار الهجرة مالكاً تسع سنين، تضلع فيها من علم الإمام وفقهه، كما أنه نزل عند محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، ودرس علىٰ يديه الكتب التي ألفها في فقه العراقيين، وبهذا اجتمع له فقه الحجاز وفقه العراق، وفقه الرأي وفقه الحديث[2].

والإمام أحمد بن حنبل ابتدأ حياته العلمية بطلب الحديث أولاً، فأخذ عن شيوخ الحديث ببغداد، ثم رحل إلىٰ البصرة والحجاز والكوفة واليمن في سبيل ذلك، وكان ممن التقىٰ بهم في اليمن عبد الرزاق صاحب المسند المشهور، ولما توجه إلىٰ دراسة الفقه طلبه في بادئ الأمر علىٰ يد القاضي أبي يوسف، ثم جلس إلىٰ الشافعي وأخذ عنه كما أخذ عن غيره، وقد درس فقه الصحابة والتابعين وجمع فتاويهم فوجد في ذلك مجموعة فقهية سار علىٰ منهاجها في استنباط ما لا نص فيه من الكتاب والسنة، أوفتوىٰ لصحابي أو أثر لتابعي[3].

ومن السرد التاريخي السابق يظهر الاتصال الفقهي بين عصر التابعين وعصر الأئمة المجتهدين، واندماج عصر التابعين مع ابتداء عهد المذاهب الفقهية.

---

(١) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٢٦٥- ٢٦٧.

(٢) مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٠٠.

(٣) محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص٤٨٦-٤٩٠.

تدوين الفقه في هذا العهد:

لم يكن الفقه مدوَّناً ـ بالمعنىٰ الاصطلاحي للتدوين ـ لا في عهد الرسول ﷺ، ولا في عهد الصحابة، ولا في عهد من جاء بعدهم من التابعين، وإنما كان الفقه يُعتمد فيه علىٰ الحفظ؛ فقد كان العرب مطبوعين علىٰ ذلك، وساعدهم علىٰ هذا ما تميزوا به من صفاء الذهن وقوة الذاكرة.

فلمّا مضىٰ عهد الصحابة والتابعين كان الفقه قد نما وتعددت مدارسه، وخشي الفقهاء ضياع كثير من الأحكام؛ فلم يعد الاعتماد علىٰ الحفظ كافياً، بل ظهرت الحاجة ملحّة وقوية إلىٰ كتابة الفقه وتدوينه[١].

وقد بدأ التأليف في الفقه مختلطاً بالسنّة وما أثر عن الصحابة والتابعين؛ ذلك أنّ السنّة وأقوال الصحابة والتابعين هي مادة الفقه، ومن أمثلة هذا النوع: كتاب «الموطأ» للإمام مالك، وكتاب «الجامع الكبير» لسفيان الثوري، وكتاب «اختلاف الحديث» للإمام الشافعي.

وإلىٰ جانب هذا النوع من الكتب وجدت كتب فقهية أخرىٰ مجردة من السنن والآثار، وممن اهتم بهذا النوع من التأليف فقهاء المدرسة الحنفية، فأبو يوسف وضع كتابه «الخراج» وتناول فيه المسائل المالية للدولة الإسلامية دون أن يذكر ما يدلّ عليها من آثار، ومثل أبي يوسف صنع محمد بن الحسن في كتبه الستة التي جمع فيها مسائل الأصول في مذهب إمامه[٢].

ومن المدونات الفقهية الهامة في هذا العهد: كتاب «الأم» للشافعي، والظاهر أنّه مسائل أملاها الإمام علىٰ تلاميذه فقاموا بكتابتها، وفي المدرسة المالكية ظهر كتاب «المدونة» وهي تشتمل علىٰ مسائل أجاب عنها الإمام مالك ودوّنها تلاميذه[٣].

---

(١) د. مصطفىٰ سعيد الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص١٠٥ - ١٠٦.

(٢) د. عمر الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١١٤.

(٣) مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٢٩٠.

وقد اختلف العلماء فيمن بدأ التأليف الفقهي: فالحنفية يذهبون إلىٰ أنّ إمامهم أوّل من قام بذلك، ونازعهم في هذا آخرون، ويرىٰ بعض العلماء المعاصرين أنّ كتاب «مجموعة زيد بن علي» يُعتبر أوّل مصنف في الفقه، وهو كتاب يمثل فقه المذهب الزيدي باليمن، ومن المؤلفين من يرىٰ أنّ «الموطأ» للإمام مالك من أوائل ما وضع وألف في الفقه، مستأنساً بقول ابن حجر في مقدمته «للفتح»: إن كبارعلماء الطبقة الثالثة في منتصف القرن الثاني قاموا بتدوين الأحكام، فألف مالك «الموطأ» مازجاً فيه حديث أهل الحجاز بأقوال الصحابة وفتاوىٰ تلاميذهم من التابعين[١].

❋ ❋ ❋

(١) د. مصطفىٰ سعيد الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص١٠٥-١١٢.

المرحلة الخامسة

الفقه بعد عهد الأئمة المجتهدين

ويبدأ هذا العهد في منتصف القرن الرابع الهجري تقريباً، وفيه تمايزت المدارس الفقهية، وأصبح لكل منها أتباع، يستوي في ذلك الفقهاء والعوام، وقد كتب الله تعالىٰ البقاء والرسوخ للمذاهب الأربعة دون غيرها من المذاهب الأخرىٰ التي انقرضت، كمذهب الطبري، ومذهب الليث بن سعد، ومذهب أبي ثور، ومذهب الأوزاعي، ومذهب سفيان بن عيينة، ومذهب داود الظاهري، فهذه المذاهب لم يعد لها أتباع إلّا من أقوال منثورة هنا وهناك في كتب التفسير، أو كتب الخلاف، ويُستثنىٰ من ذلك المذهب الظاهري الذي استمر ردحاً من الزمن ثم انتهىٰ بعد القرن الثامن.

وقد اتجه العلماء في هذه المرحلة الفقهية إلىٰ الاشتغال في عدّة محاور، كان لها عظيم الأثر من الناحية العلمية، ويمكن إيجازها فيما يلي:

أولاً ـ تعليل الأحكام: لما كان كثيرمن قواعد الأصول لم ينص عليها أئمة المذاهب بالتعيين، فقد قام علماء كل مذهب باستخلاص واستنباط هذه القواعد؛ وذلك عن طريق استقراء الفروع الفقهية الواردة عن فقهاء المذهب، ومن أمثلة الكتب التي اهتم مؤلفوها بذلك: كتاب «أصول البزدوي» في مذهب الحنفية.

ومما قاموا به أيضاً تخريج مناط الأحكام؛ حتىٰ يتمكنوا من القياس عليها فيما لم يرد فيه نص، وقد يختلفون في استنباط العلة؛ فينتج عن هذا اختلاف في الأحكام التي تتفرع عليها.

ثانياً ـ الترجيح في المذهب: وهذا الترجيح نوعان: ترجيح من حيث الرواية، وترجيح من حيث الدراية، أمّا من جهة الرواية فسببه أنّ النقل اختلف عن أئمة المدارس في بعض المسائل، فقد نقل أقوال الأئمة غيرُ واحد، وهؤلاء قد يختلفون في نقل الحكم في المسألة الواحدة؛ ولمّا كان الرواة يختلفون في الحفظ والضبط؛ فقد قام علماء كل مدرسة بعد استقرارها بترجيح رواية من اشتهر بالضبط وحيازة الثقة، ومن هذا ترجيح فقهاء الحنفية لروايات محمد ابن الحسن علىٰ غيره من سائر الأصحاب، وترجيح الشافعية لما يرويه الربيع بن سليمان علىٰ ما يرويه حرملة والجرمي، وكترجيح المالكية لرواية ابن القاسم عن مالك علىٰ بقية الروايات الواردة عنه.

والنوع الثاني من الترجيح ما كان بين الروايات الثابتة عن الإمام وما قاله تلاميذه، وهذا الضرب من الترجيح يتطلب ملكة فقهية قوية، وخبرة تامة بأصول الأئمة وأدلتهم وقواعدهم في الاستنباط، فيرجّحون من الأقوال ما يتفق مع تلك القواعد والأصول، وقد يختلفون في الترجيح بسبب اختلافهم في الفهم أو سَعة الاطلاع[1].

ثالثاً ـ ظهور الموسوعات الفقهية: ومن جهود العلماء في هذه المرحلة عكوف نوابغ العلماء في كل مدرسة علىٰ التدوين والتوثيق لفقه المدرسة التي ينتمون إليها، مع التحقيق والترجيح بين الأقوال المنقولة في المذهب، أو الترجيح بينها وبين ما في المدارس الأخرىٰ من أقوال.

ومن هذه الموسوعات: كتاب «المبسوط» للسرخسي الحنفي، و«المجموع» للإمام النووي الشافعي، و«البيان والتحصيل» لابن رشد الجد من المدرسة المالكية، وفي المدرسة الحنبلية ظهر كتاب «المغني» لابن قدامة.

رابعاً ـ كتب الفتاوىٰ: وفي هذا الدور الفقهي اهتم بعض العلماء بتدوين إجاباتهم عن الأسئلة التي كانت توجه إليهم، وأودعوها في كتب أصبحت مرجعاً في معرفة الأحكام الشرعية عن طريق السؤال والجواب.

---

(١) د. مصطفىٰ سعيد الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص١٢٣، ١٢٤.

ومن كتب الفتاوىٰ هذه: كتاب «الفتاوىٰ الزينية» لابن نُجَيم الحنفي، وكتاب «الحاوي للفتاوي» للسيوطي الشافعي، وفتاوىٰ ابن تيمية الحنبلي، وفي المدرسة المالكية كتاب «المعيار المعرب» للإمام الونشريسي.

خامساً ـ التأليف في القواعد الفقهية: صِيغت هذه القواعد بالتدريج علىٰ أيدي كبار العلماء من أهل التخريج والترجيح بعد رسوخ المذاهب الفقهية، وأول مَن صاغ قواعد فقهيةً أبو طاهر الدباس من علماء القرنين الثالث والرابع للهجرة، وقد جمع قواعد المذهب الحنفي في سبعَ عشرةَ قاعدةً، وعلىٰ منوال الحنفية نسج علماء المدارس الأخرىٰ، فظهر كتاب «الأشباه والنظائر» للسيوطي، و«الفروق» للشهاب القرافي، و«القواعد» لابن رجب الحنبلي[1].

* * *

(١) د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣١٥- ٣١٦.

المرحلة السادسة

الفقه في العهد الحاضر

ظل الفقه الإسلامي تأليفاً، وتعليماً، وتلقياً، وإفتاءً، وتطبيقاً؛ علىٰ الحال التي وصفناها منذ حوالي منتصف القرن الرابع الهجري وحتىٰ النصف الثاني من القرن الثالث عشر، ثم حدث منعطف كبير في مسيرة هذا الفقه منذ ذلك الحين وحتىٰ يومنا هذا، تمثل في إلغاء الشريعة الإسلامية، وإحلال القوانين الوضعية محلها.

وقد بدأ هذا الإحلال تدريجياً عام ١٨٤٠م بتركيا مع قدوم المستعمر الأوروبي إلىٰ ديار الإسلام، ثم زحف هذا الإلغاء إلىٰ الهند ومصر وبقية بلدان العالم الإسلامي، حتىٰ إذا كان منتصف القرن الرابع عشر الهجري وجدنا أنّ القوانين الغربية هي السائدة في بلدان الإسلام، ولم ينج من مصير الإلغاء سوىٰ الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية، وحتىٰ هذه لم تسلم من العدوان عليها باسم التجديد ومسايرة روح العصر[١].

ومما لا ريبَ فيه أنّ عدم إقامة أحكام الشريعة إماتة لتلك الأحكام، وإعاقة لها عن النمو والازدهار بإماتة أسباب ذلك ألا وهو التطبيق والاجتهاد فيما يستجد من الحوادث والمسائل في مسيرة الحياة، وعدا هذا المَعْلَم في تاريخ الفقه الإسلامي المعاصر فقد جدّت عليه أمور أخرىٰ نذكرها في هذا التمهيد بإيجاز:

١ ـ **تقنين الأحكام الشرعية**: ويُقصد به تجميع القواعد القانونية المتعلقة بفرع معين من فروع القانون في شكل مدونة واحدة بعد تنسيق هذه القواعد وتبويبها وجعلها في شكل مواد.

---

(١) د. عمر سليمان الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٨٥ – ١٨٦.

وأوّل تقنين رسمي للأحكام الشرعية في بلدان الإسلام تمّ في أواخر القرن الثالث عشر الهجري بالدولة العثمانية، حيث كلّفت الحكومة مجموعة من كبار العلماء بوضع قانون في المعاملات المدنية، يكون مُستمداً من الفقه الإسلامي عامة مع إعطاء الأولوية للفقه الحنفي، وقد صدر هذا القانون فعلاً وعُرف باسم «مجلة الأحكام العدلية»؛ لصدوره في أعداد تشبه أعداد المجلات[1].

كما وضعت الدولة العثمانية قانوناً مُقنناً للأحوال الشخصية أُخذ من المذهب الحنفي ومن غيره من المذاهب الأخرىٰ، وصدر هذا القانون عام ١٣٣٦هـ، وقد تابع تركيا في عملها هذا فيما بعد: مصر، وسوريا، والأردن، والمغرب[2].

ما سبق ذكره عن التقنين إنما كان التقنين الرسمي الصادر بإرادة الدولة، أمّا غير الرسمي فقد وُجدت أعمال فردية في هذا المجال لعل أهمها ما قام به الفقيه المصري قدري باشا، حيث وضع ثلاثة كتب في الأحكام الشرعية، اعتمد فيها علىٰ المذهب الحنفي، محاكياً مجلة الأحكام العدلية، وخص الكتاب الأول بالمعاملات، والثاني بالوقف، والثالث بالأحوال الشخصية[3].

٢ ـ **الموسوعات الفقهية**: وهي مؤلفات تجمع التراث الفقهي علىٰ اختلاف مذاهبه، جمعاً مرتباً ميسراً موثقاً بالمصادر للباحثين، حسب الأساليب الحديثة في التأليف والترتيب المعجمي.

وقد وجدت عدة أعمال في هذا المجال، كان أولها ما قامت به جامعة دمشق عام ١٣٧٥هـ حيث أصدرت بعض الأعمال التمهيدية للموسوعة المقترحة، منها معجم فقه ابن حزم. وفي مصر قامت وزارة الأوقاف بالبدء في نفس المشروع، وقد صدر عنها حتىٰ اليوم خمسة عشر جزءاً

---

(١) مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٣٧.

(٢) د. مصطفىٰ سعيد الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص١٣٧.

(٣) المرجع السابق، ص١٣٧ - ١٣٨.

فقط. وفي الكويت قامت وزارة الاوقاف بإنشاء موسوعة فقهية عام ١٣٨٦هـ، ولكن العمل توقف فيها بعد نحو أربع سنوات، ولم تصدر سوىٰ ثلاثة موضوعات من بين خمسين كانت قد أنجزتها، إضافة لمعجم المغني في الفقه الحنبلي(١).

٣ ـ **المجامع العلمية والمؤتمرات:** دعا كثير من العلماء في هذا العصر إلىٰ فكرة المجامع الفقهية، حتىٰ تكون وسيلة للاجتهاد الجماعي الذي يغني عن الاجتهاد الفردي فيما جدّ في حياة المسلمين من أمور ومسائل، ومن هذه المجامع التي أُنشئت:

أ) مجمع البحوث الإسلامية: وقد أقيم بالأزهر عام ١٩٦١م، ويضم علماء من مختلف البلدان الإسلامية، ويقوم بعقد جلسة سنوية لمناقشة البحوث المقدمة كحل لما جدّ من مسائل في أبواب المعاملات.

ب) مجمع الفقه الإسلامي بجدة: وله اجتماعات دورية يناقش فيها الموضوعات التي يحتاج الناس لمعرفة أحكامها الشرعية اليوم.

ج) المجلس العلمي بالهند: وهو مجلس علمي شعبي أُنشئ في (سملك سورت) بالهند، وإلىٰ جانب المجامع العلمية التي سلف ذكرها فقد وجدت في عصرنا فكرة المؤتمرات الفقهية الدورية لمناقشة الأمور المستجدة وإيجاد الحلول لها، ومن هذه المؤتمرات: مؤتمر الفقه الإسلامي بالرياض عام ١٣٩٦هـ، قدم فيه ستون بحثاً في موضوعات هامة مختلفة تهم المسلمين في حياتهم المعاصرة.

ومن المؤتمرات أيضاً المؤتمر العالمي للاقتصاد بمكة الذي انعقد عام ١٣٩٦هـ، وقد نظمته جامعة الملك عبد العزيز بجدة، ونُوقشت فيه الكثير من البحوث.

٤ ـ **ميدان التعليم:** ظهور الاهتمام بتدريس الفقه المقارن بالجامعات والكليات الشرعية، وهذا اللون من التعليم أدّىٰ إلىٰ إيجاد البحوث الفقهية المتعلقة بموضوع واحد، ويعتمد هذا

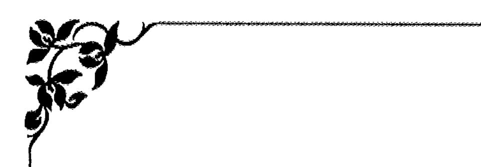
---

(١) د. عمر الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٢١١ - ٢١٤، وقد تمت الموسوعة الآن وهي مطبوعة.

اللون من الدراسات علىٰ المذاهب الفقهية جملة دون الاقتصار علىٰ واحد منها، وأصحاب هذه البحوث يقدمونها لنيل شهادة الماجستير أو الدكتوراه.

وفي العقود الأخيرة ظهرت الدعوة إلىٰ تجديد الفقه الإسلامي، وكثر الكلام عن الاجتهاد والحاجة إليه، وفتحه بعد أن أغلقه الأولون، وهذه الدعوة حملت في طياتها انحرافاً خطيراً سيكون له أبعد الأثر علىٰ مسيرة الفقه علىٰ المدىٰ البعيد، وهذا الانحراف يتمثل في أنّ معظم الداعين إلىٰ التجديد والاجتهاد يفتقرون إلىٰ المنهجية الدقيقة التي تمثل الميزان الضابط لعملية الاجتهاد والفتوىٰ، وهذا ما يسعىٰ هذ الكتاب إلىٰ بيانه بالتفصيل في الأبواب والفصول التالية.

* * *




الباب الأوّل

منهج البحث والفتوىٰ في الفقه الإسلامي

وفيه الفصول التالية:

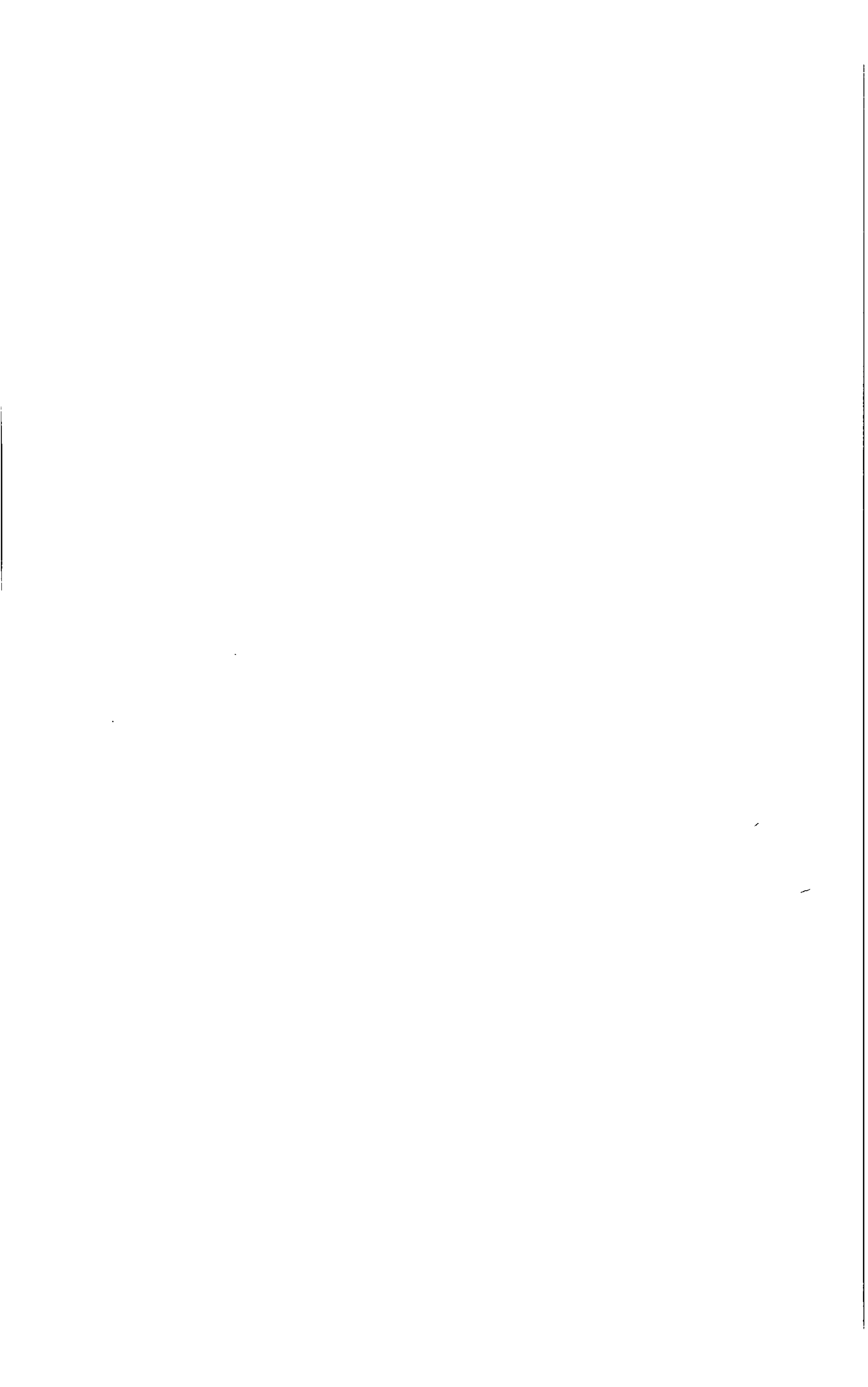
الفصل الأوّل: تعريف البحث الفقهي وأنواعه.

الفصل الثاني: المُراد بالمنهج مع بيان نشأته وتدوينه.

الفصل الثالث: منهج البحث، الخطوات والمراحل.

الفصل الرابع: منهج الفتوىٰ.



الفصل الأوّل
تعريف البحث الفقهي وأنواعه
وهل الفقه غير الشريعة؟

١ـ تعريف البحث الفقهي:

البحث الفقهي مركب إضافي يتكون من كلمتين هما: (بحث) و(فقه)، وعلىٰ هذا إذا أردنا أن نُعرِّف هذا المركب بتعريف أفراده التي يتركب منها فإنّا نقول:

الفقه لغةً: يُطلق ويُراد به الفهم ففي مختار الصحاح: (الفقه: الفهم، وقد فقِه الرجل فِقهاً، وفلان لا يفقه ولا ينقه)[١].

أمّا في الاصطلاح فالفقه هو: معرفة الأحكام الشرعية العمَلية المكتسبة من أدلتها التفصيلية.

ويشتمل التعريف علىٰ مجموعة من القيود، أولها: قولنا (الأحكام الشرعية) فإنه يُخرج بذلك الأحكام غير الشرعية كالأحكام العقلية، وبقيد العملية تخرج الأحكام غير العملية كالأحكام المتعلقة بالوحدانية والرسل، والجنة والنار، والقضاء والقدر، فهذه تدرس بعلم العقائد، كما تخرج به الأحكام المتعلقة بأعمال الباطن كالحسد، والرياء، والعُجب، فهذه وأمثالها تدرس وتبحث في علم التزكية أو الأخلاق.

---

(١) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ص٣٧٥.

وخرج بقولنا (الأدلة التفصيلية) الأدلة الكلية، فالكتاب والسنة والإجماع والقياس والمصالح المرسلة... إلخ أدلّة كلية؛ لأنها لا تدل علىٰ حكم معين، وإنما تشتمل علىٰ أحكام تفصيلية كثيرة، وذلك علىٰ عكس الأحكام الجزئية التي يختص كل منها بحكم مسألة معينة، فقوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] يدل علىٰ وجوب الصلاة، وقوله: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] يدل علىٰ حرمة الزنا... وهكذا[١].

وأما البحث فيُراد به الاجتهاد الذي هو لغةً: بذل المجهود واستفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور.

وفي الاصطلاح: له تعاريف كثيرة منها:

استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية[٢].

وقيل: استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية علىٰ وجه يُحس في النفس العجز عن المزيد فيه[٣].

ومهما اختلفت التعريفات فإنها تدور حول معنىٰ واحد وهو: بذل الجهد في استنباط الأحكام الشرعية من الأدلّة التفصيلية.

والملاحظ أنه حتىٰ في التعاريف الحديثة للبحث العلمي علىٰ اختلاف عباراتها يُشترط التقصي الشامل، الذي يتطلب بدوره استفراغ الجهد والطاقة لبلوغ ذلك التقصي مداه في عملية جمع الشواهد والأدلّة التي تتصل بمشكلة البحث.

ونخلص مما سبق إلىٰ أنّ البحث الفقهي هو: بذل الباحث (المجتهد) أقصىٰ ما يمكن من الجهد لاستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

---

(١) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الاسلامي، ص١٠ - ١١.

(٢) عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، نهاية السول (٢: ٢٣٢).

(٣) سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٣: ١٣٩).

وعلىٰ هذا فبحث غير المجتهد ـ وهو من فقد شرطاً أو أكثر من الشروط التي يلزم وجودها فيمن يقوم بعملية البحث ـ لا يُعدُّ بحثاً يُعتد به، والباحث الذي لم يبذل أقصىٰ جهده في عملية استنباط الحكم الشرعي، فجهده القاصر لا يوصف بالبحث الحقيقي أو الاجتهاد الموثوق، كما أن هذا البحث أو الاجتهاد لا يعتدّ به إذا لم يكن مبنياً علىٰ أُسس منهج صحيح واضح المعالم، يعصم صاحبه من الزلل والانحراف في عملية استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية.

٢ ـ هل الفقه غير الشريعة؟

بدايةً لابد من القول بأن هناك فرقاً بين المُصطَلَحَيْن، إذ الشريعة أعم من الفقه، فليس كل ما ورد في الشريعة يُعد من الفقه، في حين أن كل الأحكام الفقهية من الشريعة.

بيان ذلك: أنّ الشريعة تشتمل علىٰ ثلاثة أنواع من الأحكام:

اعتقادية: كوجوب الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والجنة والنار والقضاء والقدر.

وعمَلية: وهي أحكام العبادات والمعاملات.

وقلبية: كحرمة الحسد والرياء.

واصطلاح الفقه إذا أُطلق فإنما يُراد به القسم الثاني، أي الأحكام العملية المتعلقة بالعبادات والمعاملات، وهذه في معظمها مظنونة؛ أي أنها عُرفت عن طريق البحث والاجتهاد.

بيد أن من الكاتبين اليوم من يُفسِّر معنىٰ الفقه ومعنىٰ الشريعة تفسيراً غريباً يخالف ما تعارف عليه علماء المسلمين، فالشريعة عندهم إنّما هي نصوص الكتاب والسنة، أمّا الفقه فهو اجتهادات العلماء في فهم النصوص، فالنصوص وحدها لها القداسة لأنها من الوحي المُنزل، أمّا الأحكام الاجتهادية فهي آراء رجال ولا شيء غير ذلك، ومن ثم فليس لها القداسة التي للنصوص، ويبنون علىٰ هذا أن الفقه ليس من الشريعة؛ لاحتمال هذه الاجتهادات للصواب والخطأ، كما يرون أنه من الأشياء المُتغيرة غير الثابتة من تراث الإسلام[١].

---

(١) بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ص١٧٧.

وهذه التفرقة الجديدة بين مصطلحي الفقه والشريعة التي يدندن حولها بعض المعاصرين، سواء بحسن نية أو سوء طويّة، الهدف منها الوصول إلىٰ نتيجة مفادها: الخروج علىٰ الأحكام الشرعية المستقرة والثابتة عبر عصور الإسلام الطويلة، وخاصة ما يتعلق منها بالمرأة والحدود، إما بعدم الالتزام بها أصلاً، أو باللجوء إلىٰ اختراع أحكام جديدة لها، بحُجّة أنّ أحكام الأولين صالحة لزمانهم، ولم تعد تلائم أو تُناسب زماننا، والحُجّة فىٰ ذلك: أن أحكام الفقه المعروفة إنّما هي آراء رجال، ونحن رجال مثلهم، فلنا فقهنا ولهم فقههم، ما دام الأمر لا يعدو كونه آراء.

ولك أن تتصور النتيجة السلبية والعاقبة الخطيرة لمثل هذا الكلام؛ إذ أي احترام سيبقىٰ وأي قدر من القداسة سيظل في النفوس للأحكام الشرعية المستقرة والمُتعارف عليها باسم الفقه؟

أي قداسة أو احترام سيبقىٰ؛ إذا كانت هذه الأحكام إنّما هي آراء، ولا شيءَ غير ذلك؟!

لا ريب أن سقوط هيبة الأحكام الشرعية، ومن ثم عدم الالتزام بها والتفلت من قيودها سيكون النتيجة الطبيعية عند الكثيرين، بعد أن قام أرباب مقولة (الفقه آراء رجال) بنزع ثوب القداسة الدينية عن هذه الاجتهادات، وألبسوها رداء الآراء البشرية المحضة.

وفي بيان وجه الخطأ واللبس في هذه التفرقة الجديدة بين الشريعة والفقه نقول:

لقد أجمع علماء المسلمين قاطبة علىٰ أنّ المشرّع للأحكام هو الله سبحانه وتعالىٰ، فلا خلاف بينهم البتة في أنه مصدر الأحكام كلها، لذا اشتهر بين علماء الأصول قولهم: لا حُكم إلّا لله.

يقول الآمديّ: «اعلم أنه لا حاكمَ سوىٰ الله تعالىٰ، ولا حُكم إلّا ما حكم به»[1].

---

(١) سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (١: ٦١).

ويقول ابن قدامة: «وأصل الأحكام كلها من الله سبحانه وتعالىٰ»[١].

ويقول ابن عبد الشكور: «لا حُكم إلّا من الله تعالىٰ بإجماع الأمّة»[٢].

ويقول الإسنوي: «الحاكم هو الشرع دون العقل»[٣].

ويقول الإمام الغزالي: «لا حُكمَ ولا أمرَ إلّا لله»[٤].

وقد انبنىٰ هذا الإجماع علىٰ نص قرآني قطعي الدلالة، وهو قوله تعالىٰ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠]. وإجماع علماء المسلمين علىٰ أنّه (لا حكم إلّا لله) يشمل حتىٰ الأحكام التي اهتدىٰ إليها المجتهد باجتهاده، بواسطة ما وضعه الشارع من دلالات وأمارات تهدي الباحث إلىٰ حكم الشرع.

وقد يقول قائل: كيف يكون ما يتوصل إليه الباحث أو المجتهد حكم الله تعالىٰ، مع أنه توصل إليه بالاجتهاد والبحث والنظر، وهو بذلك حكم ظني لا يرتقي إلىٰ درجة القطع في نسبته إلىٰ الله تعالىٰ، هذا بالإضافة إلىٰ كون كثير من مسائل الفقه إن لم نقل أكثرها قد جرىٰ فيه الخلاف بين العلماء، فكيف تكون الأحكام المختلفة في المسألة الواحدة هي حكم الله تعالىٰ فيها جميعاً، أليس هذا نوعاً من التناقض؟!

والجواب لمن تطوف بذهنه هذه الشبهة: أنّ حكم الله تعالىٰ إمّا أن يكون دليله قطعي الثبوت، قطعي الدلالة، وفي هذه الحالة لا مجال للاجتهاد في هذا الحكم، وذلك كوجوب الصلاة والزكاة، وحرمة الخمر والزنا، وغير ذلك من الأحكام القطعية، وإمّا أن يكون دليله

---

(١) عبد الله بن أحمد بن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ص٦٠.

(٢) محمد بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (١: ٢٥).

(٣) عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، نهاية السُّول في شرح منهاج الأصول (١: ٢٥٨).

(٤) محمد بن محمد الغزالي، المستصفىٰ من علم الأصول (١: ٨٣).

ظنياً في ثبوته أو دلالته، أو فيهما معاً، وفي هذا الحالة يكون دَورُ المجتهِدِ التحققَ من ثبوت النص أولاً، ومعرفةَ دلالته علىٰ الحكم ثانياً.

أمّا المسائل التي ليس فيها نص ولا إجماع فالمجتهد يسعىٰ إلىٰ معرفة حكمها الشرعي بالنظر في الأدلة الكلية الأخرىٰ التي أرشد الكتاب والسنة إلىٰ معرفة حكم الله منها، كالقياس، والاستحسان، والاستصلاح، والعُرف، والذرائع، وشرع من قبلنا، والاستصحاب.

فدور المجتهد إذن هو الكشف عن حكم الله بالنظر في الأدلة، وليس له أن ينشئ الأحكام من عنده ابتداءً، وهذه مسألة في غاية الدِّقّة.

يقول الإمام الشاطبي في هذا المعنىٰ: «إن العالم بالشريعة إذا تُبع في قوله وانقاد الناس إليه في حكمه؛ فإنّه إنّما اتُّبِـعَ من حيث هو عالم بها وحاكم بمقتضاها، لا من جهة أخرىٰ، فهو في الحقيقة مُبلّغ عن رسول الله ﷺ، المُبلِّغ عن الله عزّ وجلّ، فيُتلقّىٰ منه ما بلّغ علىٰ العلم بأنه بلّغ [أي الأحكام القطعية] أو علىٰ غلبة الظن بأنه بلّغ [أي الأحكام الاجتهادية] لا من جهة كونه منتصِباً للحكم مطلقاً [أي منشئاً له] إذْ لا يثبت ذلك لأحد علىٰ الحقيقة، وإنما هو ثابتٌ للشريعة المُنزَّلة علىٰ رسول الله ﷺ»[1].

وتقرير هذه الحقيقة يثبت أمرين:

الأول: خطأ القول بأن حكم الله هو ما ثبت بدليل قطعي فقط، وأن لفظ الشريعة إنما يُراد به نصوص الكتاب والسنة، ومن ثم فما استنبطه المجتهدون من أحكام إنما هو آراء فقهية تنسب لقائلها، ولا تصح نسبتها إلىٰ الشريعة.

نقول بخطأ هذا القول جزماً؛ لأنّ الدليل القطعي قام علىٰ أنّ ما يتوصل إليه الباحث باجتهاد صحيح فهو حكم الله في حقه وحق من يستفتيه، وهذا الدليل القطعي يتمثل في الإجماع علىٰ أن كل مجتهد يجب عليه العمل والفتوىٰ بالنتيجة التي يتوصل إليها.

---

(١) إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي، الاعتصام (٢: ٣٤٢).

يقول القاضي البيضاوي: «المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوىٰ والعمل به للدليل القاطع علىٰ وجوب اتباع الظن، فالحكم مقطوع به والظن في طريقه»[١].

ويقول القرافي: «وإن وقع السؤال في مسح الرأس في حق من قلّد الشافعي القائل بعدم الوجوب مثلاً.. أفتيناه بعدم الوجوب؛ لأن الأمة مُجمعة إذا أدّاه اجتهاده إلىٰ حكمٍ فهو حكم الله في حقه وحق من قلّده»[٢].

الثاني: إذا ثبت أن مصطلح الشريعة يشمل حتىٰ الأحكام الظنية التي استنبطها الباحثون المُعتبرون بطريق صحيح؛ فإنّ هذه الأحكام وإن تباينت تُعتبر حكم الله في حقهم وحق من يستفتيهم، سواء علىٰ القول بأن كل مجتهد مصيب، أو أن المصيب منهم واحد، ففي كلا الحالتين المُصيب منهم غير معلوم لنا، وإنما علمه عند الله، ونحن لا نستطيع معرفته بيقين، فتحصّل من ذلك أن الحكم الشرعي ـ وهو حكم الله تعالىٰ ـ محصورٌ في أقوالهم لا يخرج عنها، وهذا معنىٰ القول أن مجموع استنباطات المجتهدين المُعتبرين المُحققة تُعدّ من الشريعة التي لا يجوز للمقلدين أو المتبِعين الخروج عنها.

يقول ابن حزم رحمه الله: «جميع ما استنبطه المجتهدون معدودٌ من الشريعة، وإن خفي دليله علىٰ العوام، ومن أنكر ذلك فقد نسب الأئمة إلىٰ الخطأ وأنهم يشرعون ما لم يأذن به الله، وذلك ضلالٌ من قائله»[٣].

ويقول الشيخ محمد بخيت المطيعي رحمه الله: «كل حكم من تلك الأحكام كان مأخوذاً من الأدلة الأربعة تصريحاً أو اجتهاداً علىٰ وجه صحيح، فهو حكم الله وشرعه وهدي محمدٍ ﷺ؛ لأن رأيَ كل مجتهد شرعُ الله في حقه وحق كل من قلّده»[٤].

---

(١) عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، نهاية السُّول في شرح منهاج الأصول (١: ٣٢).

(٢) أحمد بن إدريس القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام، ص١٠٦.

(٣) محمد عوامة، أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء، ص٩٣.

(٤) المرجع السابق، ص٩٢.

ولا بد من ملاحظة أن لفظ (المجتهد) الوارد في النقول السابقة إنما يراد به من كان اجتهاده معتبراً، أما غير المعتبر ـ وهو من لم يستكمل الشروط اللازمة للنظر ـ فلا عبرةَ باجتهاده، كما أن نتيجة البحث لا يُعتد بها شرعاً إذا لم يكن التوصل إليها قد تم بطريقٍ منهجٍ صحيح.

٣ـ أنواع البحث الفقهي:

تاريخياً ارتبط تصنيف البحوث الفقهية وتقسيمها بالمرتبة العلمية للشخص القائم بعملية البحث، فلكل عالم مجال لا يتعداه للقيام بهذه العملية، بناء على درجته في سلم الاجتهاد.

وقد تم تحديد هذه البحوث ومجالها، ومرتبة كل مجتهد وما يحق له النظر فيه مع استقرار المدارس الفقهية في منتصف القرن الرابع الهجري تقريباً.

والأساس الذي بُنِيَ عليه تصنيف البحوث والقائمين بها يعتمد بالدرجة الأولىٰ علىٰ مقدار المؤهلات التي يتحلىٰ بها الباحث، والتي تُعرف في اصطلاح فقهائنا الأوائل بآلات الاجتهاد، فصاحب المرتبة أو الدرجة الأقل لا يحق له ـ بناءً علىٰ مؤهلاته ـ أن يبحث ويجتهد في المسائل والأحكام التي هي من اختصاص درجة علمية تفوق الدرجة التي هو فيها، وهكذا...

وقد استمر الحال بالبحوث وأنواعها حسب التصنيف الذي وضعه علماؤنا الأوائل منذ ذلك الحين إلىٰ عصرنا هذا، حيث اتخذ البحث الفقهي منحىً آخر عند كثير من الباحثين اليوم، وخاصة من كان منهم ينبذ الالتزام بمدرسة من المدارس الفقهية الأربعة المعروفة.

هذه النقطة ـ وهي نبذ التمذهب ـ في غاية الأهمية؛ لما لها من دور في تفسير قضية غياب المنهج العلمي في البحوث الفقهية المعاصرة، والتي كان من نتائجها السيئة غياب الحدود التي تحدد معالم كل باحث وبحثه، وهذا ما سنتناوله في الباب الثالث إن شاء الله تعالىٰ.

نعود فنقول: بناءً علىٰ الأساس الذي سبق ذكره في تصنيف البحوث الفقهية، نجد أنها تنقسم إلىٰ الأنواع التالية:

النوع الأول ـ البحث المستقل:

وهو الذي يتم فيه النظر في الأدلّة الشرعية الكلية كالكتاب والسُنّة والإجماع والقياس والمصالح المُرسلة... إلخ مباشرةً لمعرفة واستنباط الحكم الشرعي للمسألة أو المسائل التي هي موضوع البحث، ويتم ذلك وفق قواعد معينة ثابتة توصل إليها الباحث (المجتهد) بنفسه، ولم يأخذها عن مجتهد آخر بطريق التقليد أو المحاكاة.

ومن أمثلة هذه البحوثِ الاجتهاداتُ الفقهيةُ للأئمة الأوائل: كأبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، والثوري، والليث، وأضرابهم.

ومن هذه البحوث ما كان مُصنفاً أو كتاباً كاملاً يشتمل علىٰ أحكام شرعية في مسائل عديدة تعرّض الباحث لبيان حكمها، ودوّنها في كتاب خطّه بنفسه، وقد تكون هذه البحوث جزئيةً، أي اجتهاداً في مسألة مخصوصة قام الباحث أو المجتهد باستخدام قواعده الاستنباطية في معرفة حكمها، ومع مرور الوقت تكونت لديه مجموعة كبيرة من الأجوبة التي اجتهد في معرفتها بطريق البحث والنظر، ولم يقم المجتهد بتدوينها في مؤلف واحد، وإنّما الذي قام بذلك تلاميذه وأصحابه الذين أخذوا عنه العلم في حلقات التدريس، والتي يتم فيها ذلك بطريق السؤال والجواب، طرح المسائل ومناقشتها.

ومن أمثلة النوع الأول: كتاب «الأم» للإمام الشافعي، ومن النوع الثاني «المدونة» في الفقه للإمام مالك؛ إذ ليست من تأليف الإمام، إنّما الذي قام بذلك تلاميذه، ومن أمثلة ذلك أيضاً: كتب ظاهر الرواية لمحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، فقد جمع فيها المسائل التي أجاب عنها الإمام[1].

---

(١) د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (٢: ١٠٧٩)، د. مصطفىٰ سعيد الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص١٠٥- ١٠٩.

النوع الثاني ـ البحث المطلق غير المستقل:

في هذا النوع من البحوث يتم الاجتهاد في معرفة الحكم الشرعي بالرجوع المباشر إلىٰ مصادر الأحكام التفصيلية وهي: الكتاب والسنة... إلخ، ولكنّ القواعد المستخدمة من قِبَلِ الباحث في عملية الاستنباط ليست وليدة اجتهادِ الباحث ونظَره نفسه، وإنما قلد فيها غيره من الأئمة الذين امتازوا بالوصول والاهتداء إلىٰ هذه القواعد المُحكَمة بأنفسهم، وقد تكون نتيجة البحث مماثلةً أو مشابهةً لنفس النتيجة التي تم التوصل إليها في البحث المستقل وقد لا تكون.

ومن هنا يتشابه البحثان المستقل والمطلق من جهة، ويختلفان من أخرىٰ، ووجه التشابه يتمثل في كونهما مؤسسَيْن مباشرةً علىٰ المصادر الكلية وأدلتها التفصيلية، كما أن قواعد الاستنباط المستخدمة لمعرفة الحكم الشرعي في المسألة أو المسائل التي هي موضوع البحث هي نفس القواعد.

أمّا وجه الاختلاف فيتعلق بالقواعد المُستخدمة في الاستنباط؛ ففي حين أنها من كشف الباحث المجتهد في البحث المستقل، نجد أنها استُخدِمت تقليداً في البحث المطلق؛ أي أن الباحث المطلق (غير المستقل) لم يستقل بتقرير قواعده بنفسه، وإنما حاكىٰ فيها غيره من المجتهدين الذين كشفوها وحرروها، ومن هنا اعتُبِرَ هذا البحث مطلقاً غير مستقل، فهو مطلق لأنه مؤسس مباشرةً علىٰ المصادر الكلية وأدلتها التفصيلية، وهو غير مستقل لأن قواعد الاستنباط فيه استُخدِمَت تقليداً.

ومن أمثلة البحث المطلق: البحوث التي قام بها أبو يوسف من المدرسة الحنفية، ومنها: كتاب «الخراج» الذي بيّن فيه النظام المالي للدولة الإسلامية، ووافق فيه أستاذه في أشياء وخالفه في أخرىٰ، ومن ذلك في المدرسة المالكية: اجتهادات أصبغ وأشهب وابن القاسم، وفي المدرسة الشافعية اجتهادات المزني ومنها كتابه المختصر الصغير(١).

---

(١) د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (٢: ١٠٨٠-١٠٨١).

النوع الثالث ـ البحث المُقيَّـد (التخريج):

وفيه يتم إعطاء المسألة المُراد معرفة حكمها نفس حكم مسألة سابقة مماثلة لها في العِلة التي نصَّ عليه مجتهد مستقل؛ ولهذا يسمىٰ هذا النوع من البحث بالتخريج؛ مما يعني أن هذا النوع من البحوث هومقتصر فقط علىٰ ما ليس للمجتهد المستقل فيه بحث ونتيجة.

وفي هذا النوع من البحوث لا يتم التعرّض لبحث المسائل التي فيها حكم أو نص عن المجتهد المستقل الذي يتقيد الباحث بأصوله وفروعه التي انتهىٰ إليها، اللهم إلّا في حالة واحدة هي إذا كان الحكم المنصوص عليه مبنياً علىٰ العرف، ففي هذه الحالة يجوز البحث من جديد إذا تغير العرف بعرف آخر.

ومن أمثلة البحوث المقيدة في المدارس الفقهية الأربعة: فتاوىٰ وإجابات مجتهدي هذا النوع من البحوث كالكرخي من المدرسة الحنفية، وابن أبي زيد القيرواني من المالكية، والإسفراييني من الشافعية، والخِرَقي من الحنابلة[١].

النوع الرابع ـ البحث الترجيحي:

هذا النوع من البحوث لا يتم فيه استنباط أي حكم فقهي لمسألة تمت دراستها والوصول إلىٰ حكم أو قول فيها بأحد البحوث الثلاثة السابقة، وإنما الذي يتم هو دراسة النتائج المختلفة التي انتهت إليها تلك البحوث والاجتهادات، والترجيح بينها؛ والغرض من ذلك هو بيان أقوىٰ الروايات وتمييز أصح الأقوال، أو أوفقها قياساً، أو أقربها إلىٰ السُّنة، أو أرفقها بالناس.

وعادة ما يكون الترجيح بين الأقوال المتباينة المنقولة عن إمام المدرسة، أو بين النتائج

---

(١) د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (٢: ١٠٨٠)، يحيي بن شرف النووي، آداب الفتوىٰ والمفتي والمستفتي، ص٢٦-٢٧ (مستلَّةٌ من مقدِّمة كتابه المجموع).

والأقوال التي انتهىٰ إليها هذا الإمام والنتائج والأحكام التي توصل إليها رجال نفس المدرسة الآخرون ممن بلغوا رتبةً من رتب البحث المطلق أو المقيد، أو بين ما توصل إليه إمام المدرسة التي ينتسب إليها الباحث، وبين ما انتهىٰ إليه إمام مدرسة فقهية أخرىٰ.

وتتم عملية الترجيح هذه بالاعتماد علىٰ قوة الدليل الذي يُعرف باستخدام قواعد الاستنباط والترجيح التي توصل إلىٰ تحريرها وضبطها وصياغتها علماء وباحثو النوع الثالث من البحوث التي سلف الحديث عنها.

ومن أمثلة هذا النوع من البحث: كتاب «البيان والتحصيل» لابن رشد الجد من المدرسة المالكية، و«مختارات النوازل» للمرغيناني من الحنفية، و«المجموع شرح المهذب» للنووي من الشافعية، ومن المدرسة الحنبلية «المغني» لابن قدامة المقدسي، رحم الله تعالىٰ الجميع[1].

النوع الخامس ـ البحث النقلي:

البحث النقلي لا يُعدُّ بحثاً بالمعنىٰ الحقيقي للبحث، إذ لا يجري فيه استنباطٌ لحكمٍ أو ترجيحٌ لقول، بل هو أقرب ما يكون إلىٰ البحوث الوصفية وأعمال التصنيف منه إلىٰ أي شيءٍ آخر. وعمل الباحث ليس الترجيح ولكن معرفة ما رُجِّح، وترتيب درجات الترجيح بناءً علىٰ ما قام به المرجّحون، وقد يختار من أقوال المرجحين أقواها ترجيحاً وأكثرها اعتماداً علىٰ أصول المدرسة الفقهية التي ينتمي إليها، أو ما يكون صاحبُه أكثرَ حجةً في المذهب[2].

ومما سبق ذكره يتبين أن الأنواع الثلاثة الأولىٰ من البحوث يجري فيها استنباط حكم شرعي لمسألة من المسائل، ففي النوع الأول يُعدُّ البحث كاملاً في الأصول والفروع الناجمة عنها، وفي النوع الثاني يجري البحث في الفروع اعتماداً علىٰ أصول باحث مستقل آخر، أمّا في

---

(١) د.وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (٢: ١٠٨٠ - ١٠٨١).

(٢) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ٣٣٧.

النوع الثالث فيتم البحث في استخراج العلل وأسباب الأحكام، ونجد أن بحوث النوعين الرابع والخامس إنما تدور في فلك الأنواع السابقة، إما بترجيح أقوىٰ النتائج والأحكام اعتماداً علىٰ قوة الدليل، كما في بحوث النوع الرابع، أو بترتيب درجات الترجيح التي تمت واختيار أقواها بناءً علىٰ مرتبة الباحث في المدرسة الفقهية التي ينتمي إليها، أو بناءً علىٰ كثرة عدد النتائج المماثلة، وقد تكون بالاعتماد علىٰ مدىٰ مطابقة البحث وتقيده بأصول المدرسة الفقهية التي منها الباحث.

❊ ❊ ❊

الفصل الثاني
المُراد بالمنهج مع بيان نشأتِهِ وتدوينه

المنهج: النشأة والتطوّر:

يرتبط وجود منهج البحث في الفقه الإسلامي بوجود الفقه؛ بل إن المنهج سابق في الوجود للفقه، وهذه الحقيقة تنسجم منطقياً مع طبيعة الأشياء؛ إذ يلزم عقلياً في كل بناء أن يكون الأساس سابقاً في وجوده لما يُبنىٰ عليه وليس العكس.

فصرح الفقه ما كان له أن يقوم لولا وجود قواعد سابقة وأُسس ثابتة أُقيم عليها بنيانه، ونحن إذا رجعنا إلىٰ هذا الصرح وجدنا أن العلماء الذين أسهموا في بنائه ـ في عهد الصحابة رضيَ الله عنهم، وفي العهود التي تلت ذلك ـ كانوا في اجتهاداتهم سائرين علىٰ قواعد علمية، يهتدون بها في استنباط الأحكام الشرعية، ولم يكونوا يخبطون خبط عشواء، بلا دليل مرشد أو قانون عاصم يهتدون به في عملية إدراك مُراد الشارع الحكيم من النصوص التكليفية الواردة عنه.

بيد أنّ الصحابة رضيَ الله عنهم، ومن جاء بعدهم من العلماء إلىٰ حين وإنْ لم يكن لهم منهاجٌ وقانونٌ مدوَّنٌ في الاستنباط والبحث؛ إلا أنّ قواعد مناهجهم في ذلك كانت قائمةً في أذهان المجتهدين منهم، يلحظونها ويجرونها في اجتهاداتهم، وإن لم يصرِّحوا بها ويدوِّنوها بصورة علمية مرتبة ومنظمة.

ومن الأمثلة علىٰ ذلك: أن الصحابة استخدموا القياس في معرفة الأحكام، والروايات عنهم في ذلك كثيرة، منها:

ما ورد في رسالة عمر بن الخطاب إلىٰ أبي موسىٰ الأشعري عندما ولّاه القضاء، فقد جاء فيها: «ثم الفهم الفهم فيما أُدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال»(١).

وقاس علي رضيَ الله عنه القتل علىٰ السرقة في الجماعة تقتل الواحد، فقد ورد أنه قال لعمر في شأن المرأة التي اشتركت مع جماعة في قتل ابن زوجها: «أرأيت لو أن نفراً اشتركوا في سرقة، أكنت تقطعهم؟ قال: نعم، قال: كذلك»(٢).

كما كان الصحابة يعرفون أن المتأخر ينسخ المتقدم أو يخصصه، فابن مسعود يقضي بأن عِدّة الحامل المتوفىٰ عنها زوجها وضعُ الحمل، ولو بعد الوفاة بقليل، ويستدل علىٰ ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، وكان يقول في ذلك: أشهد أن سورة النساء الصغرىٰ نزلت بعد سورة النساء الكبرىٰ؛ يقصد بذلك أن سورة الطلاق نزلت بعد سورة البقرة التي جاء فيها قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

وقد فهم الصحابة أن الأمر يدل علىٰ التكرار المستوعب لزمان العمل، وهو مدة العمر بشرط الإمكان؛ ولذا فعندما امتنع أهل الرِّدّة عن إعطاء الزكاة، تمسك أبو بكر والصحابة رضيَ الله عنهم علىٰ وجوب تكرارها بقوله: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾.

وقد اشترك عمر بن الخطاب ويَعلىٰ بن أمية في ضرورة الأخذ بمفهوم المخالفة، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ [النساء: ١٠١]، فقد قال يَعلىٰ لِعُمر: ما بالنا نقصر الصلاة وقد أَمِنّا؟ وتلا الآية، فقال له عمر: قد

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين (١: ٨٦).
(٢) فتح الباري، كتاب الديات.

عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: «هي صدقةٌ تصدَّقَ الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته»[١].

وليس مرادنا هنا تقصي الأمثلة والشواهد علىٰ التزام الصحابة بقواعد أصولية في استنباطاتهم الفقهية، وإنما المراد التدليل علىٰ أنهم كانوا في اجتهادهم متقيدين بمنهج، قد يصرِّحون بقواعده أحياناً، أو تلحظ هذه القواعد في ثنايا فتاواهم عند التأمل.

وما يُقال هنا عن عدم استخدام الصحابة لمنهج مدوَّن، فضلاً عن عدم حاجتهم إليه واستغنائهم عنه، يُقال أيضاً عن العلماء المجتهدين من بعدهم، في زمن التابعين وتابعيهم، وحتىٰ عهد الأئمة أصحاب المدارس الفقهية المشهورة، فكلهم باستثناء الإمام الشافعي لا يُعرف عن أيٍّ منهم أنه دوّن قواعد منهجه في الاستدلال والاستنباط، وإنما الذي قام بذلك تلاميذهم وعلماء مدارسهم؛ وذلك باستقراء الفروع الفقهية الواردة عنهم، وملاحظة طريقتهم في الاستنباط، واستخراج القواعد التي كانوا علىٰ ضوئها يجتهدون[٢].

والذي أغنىٰ الصحابةَ رضيَ الله عنهم عن الحاجة إلىٰ منهج مدوَّن، أو السعي إلىٰ إيجاده وبلورته لاستخدامه في عملية البحث والاجتهاد؛ إنّما هو عدم وجود الدافع أو الداعي إلىٰ ذلك؛ فقد كانت العربية التي هي لغة القرآن والحديث سليقةً لهم، وصحبتهم للرسول ﷺ وشهودهم نزول الوحي، ومعرفتهم بأسباب النزول؛ جَعَلَهم علىٰ علم بأسرار التشريع، كما أنهم لم يكونوا بحاجة للأسانيد؛ لتلقيهم المباشر أو شبه المباشر عن رسول الله ﷺ، زد علىٰ ذلك أن المسائل التي يُراد معرفة حكمها محدودة؛ بسبب بساطة الحياة، وعدم تعقد الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية من حولهم، إلىٰ جانب أن القضايا التي من شأنها إثارة الجدل كانت قليلة جداً أو تكاد تنعدم في تلك الفترة المبكرة من عمر الإسلام.

---

(١) رواه مسلم، كتاب صلاة المسافرين.

(٢) د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي (١٨٤ - ١٨٥).

ومما لا ريب فيه أن الحاجة إلىٰ منهج إنّما تتم بسبب ضعفٍ في فهم العربية وأساليبها في التعبير؛ أو نتيجةَ جدَلٍ ناجم عن محاولة فهم نص، أو تمحيص رأي لمعرفة وجه الصواب أو الخطأ فيه، وكل هذه الأسباب كانت شبهَ معدومةٍ في زمنهم، وإن كانت بوادرها قد بدأت في الظهور عند أواخر ذلك العهد المبارك[١].

وقد استمر الحال علىٰ ما هو عليه من عدم وجود منهج مدوَّن إلىٰ عهد التابعين وتابعيهم رضيَ الله عنهم أجمعين، فيما يتعلق بقوانين استنباط الأحكام من نصوص الشارع، أمّا بالنسبة لموازين ضبط نقل النصوص الشرعية الواردة عن رسول الله ﷺ فالأمر في شأنها يختلف؛ فقد برزت الحاجة إلىٰ منهج مدوَّن لضبط الروايات والأحاديث الواردة عنه في وقت مبكر؛ وذلك لتمييز المقبول منها من المردود؛ بسبب ظهور حركة الوضع في الحديث النبوي؛ التي نجمت عن اتساع رقعة الأرض المفتوحة، ودخول أقوام من ملل وأديان شتىٰ إلىٰ الإسلام، ومن هؤلاء الداخلين حاقدون علىٰ الإسلام وأهله، انطوت قلوبهم علىٰ الكيد لهذا الدين، ومحاولة هدمه من الداخل؛ ومن ثم كانت إحدىٰ وسائلهم إلىٰ ذلك الدس في الحديث النبوي بالاختلاق والكذب، إلىٰ جانب عوامل أخرىٰ ليس هنا مجال ذكرها، وإنما تراجع في مظانها[٢].

بيد أنه بانقضاء عهد الصحابة رضوانُ الله عليهم، ومُضِيِّ الصدر الأوّل من التابعين وتابعيهم؛ بدأ الفساد يدب إلىٰ العربية، والعجمة تشوِّش علىٰ السليقة؛ فاحتاج العلماء إلىٰ تدوين العربية وعلومها، واستنباط القواعد الضابطة لها.

ومعلوم أن من طبيعة العلوم التدرج في التطور والنمو، حيث تبدأ غير كاملة المباحث والمطالب، ثم تنضج تدريجياً إلىٰ أن تصل إلىٰ درجة الكمال أو تقارب ذلك بمرور الزمن، وهذا

---

(١) د. محمد سعيد رمضان، السلفية، ص٢٧ - ٢٨.

(٢) د. نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص٣٠٢، ٣٠٧.

ما حدث مع منهج الاستنباط، فإن قواعده ضبطت ودونت وقررت بصورة مرتبة، منذ أن وضع الإمام الشافعي كتابه في قواعد الاستدلال، والكتاب وإن لم يشمل كل المباحث المتعلقة بقواعد المنهج، إلّا أنه يُعد بداية قوية في علم لا توجد فيه مؤلفات سابقة[1].

وقد تتابع التأليف في ذلك علىٰ أيدي العلماء، حتىٰ نضج واكتمل مع استقرارِ المدارس الفقهية المشهورة، وتبلوُرِ مناهجها في القرن الخامس الهجري، وقد لخص ابن خلدون في مقدمته أسباب ظهور منهج الاستنباط الفقهي والمراحل التي مر بها تلخيصاً جامعاً فقال: «واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في المِلّة، وكان السلف في غُنيةٍ عنه؛ بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يُحتاج فيها إلىٰ أزيَدَ مما عندهم من الملَكةِ اللسانية، وأمّا القوانين التي يُحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً، فمنهم أُخذ مُعظَمها، وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلىٰ النظر فيها لقرب العصر، وممارسة النقَلة وخبرتهم، فلمّا انقرض السلف وذهب الصدر الأوّل، وانقلبت العلوم كلها صناعةً كما قررناه من قبل، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلىٰ تحصيل هذه القوانين والقواعد؛ لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فناً قائماً برأسه... وكان أوّل من كتب فيه الشافعي رضيَ الله عنه، وأملىٰ فيه رسالته المشهورة... ثم كتب فقهاء الحنفية فيه، وحققوا تلك القواعد... وكتب المتكلمون أيضاً كذلك، إلّا أن كتابة الفقهاء فيها أمسّ بالفقه وأليق بالفروع.. والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل علىٰ الفقه، ويميلون إلىٰ الاستدلال العقلي ما أمكن؛ لأنه غالب فنونهم ومقتضىٰ طريقتهم، فكان لفقهاء الحنفية فيها اليد الطولىٰ من الغوص علىٰ النكت الفقهية، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن. وجاء أبو زيد الدبوسي من أئمتهم، فكتب في القياس بأوسع من جميعهم، وتمم الأبحاث

---

(١) يرىٰ بعض العلماء أن أبا حنيفة رضي الله عنه هو أول من دون مسائل هذا العلم، كما يذهب بعض الإمامية إلىٰ أن أبا جعفر محمد الباقر رضي الله عنه هو السابق في ذلك، والمحققون علىٰ أن أول من قام بذلك هو الإمام الشافعي رحمه الله تعالىٰ. يُراجع في ذلك ما كتبه الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه أصول الفقه، ص٢١٥، ٢١٦.

والشروط التي يُحتاج إليها فيه، وكملت صناعة أصول الفقه بكماله، وتهذبت مسائله وتمهدت قواعده»[١].

المراد بالمنهج مع بيان طبيعته:

من الملاحظ أن معظم الناس يستخدمون عقولهم وقوىٰ الإدراك فيهم بطريقة فطرية، للوصول إلىٰ حقيقة الأشياء التي يريدون معرفتها في حياتهم اليومية، وهذا يتم بدون اللجوء إلىٰ قواعد سبق تحديدها، أو إخضاعها للتأمل العقلي، وهذه الطريقة تُعَدُّ منهجاً لا شعورياً، أو غير واعٍ؛ لاعتماده علىٰ موازين وقواعد غير واضحة أو محددة؛ وإنما هي كامنة في أعماق طبيعة الإنسان، وثنايا فطرته وشعوره.

وعلىٰ الرغم مِن أنّ هذا المنهج قد يؤدي إلىٰ نتائج صحيحة، إلّا أنه ليس معنياً بالدراسة والاهتمام عند العلماء المختصين بالمناهج؛ لأن الوصول إلىٰ تلك النتائج تم بطريقة عفوية وتلقائية غير مدروسة، وإنما يختص اهتمامهم بالطريقة التي يتم بها البحث عن الحقيقة طبقاً لأصول سبق تحديدها، وموازين جرىٰ رصدها من قبل بطريقة تأملية واعية، تؤدي للاطمئنان إلىٰ صحتها، وقدرتها علىٰ تحقيق النتيجة المرجوة، وهذا ما يعرف بالمنهج التأملي، وهو في أصل استمداده مأخوذ من الطريقة التلقائية التي سبق ذكرها، إلّا أنه يمتاز عنها بأن قواعده وموازينه قد خضعت للتأمل والفحص العقلي، والمعنىٰ الأخير هنا هو المقصود في الاصطلاح عند الحديث عن منهج البحث[٢].

المراد بالمنهج في هذه الدراسة:

المنهج والمنهاج لغة: هو الطريق الواضح، ومنهج الطريق: أبانه وأوضحه، ونهجه أيضاً: سلكه[٣].

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص٢٦٠- ٢٦١.

(٢) د. حسن الشافعي ود. محمد السيد الجنيد، في المنطق ومناهج البحث، ص١٠.

(٣) مختار الصحاح، ص٢٨٤.

وفي الاصطلاح: الطريق المؤدي إلىٰ الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن علىٰ سير العقل وتحدد عملياته حتىٰ يصل إلىٰ نتيجة معلومة[١].

يتبين من التعريف السابق أن المنهج وسيلة لبلوغ الحقيقة في أي علم من العلوم، والوصول إلىٰ هذه الحقيقة والكشف عنها لايتم إلّا باستخدام جملةٍ من القواعد العامة التي يقصد بها في هذا التعريف مجموعة القوانين الفطرية التي تحكم العقل البشري ويتحاكم إليها لبداهتها، أو التي تُلزم العقل باتباعها وتُخضعه للسير علىٰ وفقها إن كانت خافيةً وتم الكشف عنها بالبحث والدراسة، وهذه القواعد المستخدمة قد تختلف باختلاف المجال العلمي، ولكن من حيث المبدأ لابد من اتباع قواعد وقوانين صحيحة وفطرية، يخضع لها الباحث بالدراسة والتأمل؛ للوصول إلىٰ الحقيقة المرجوّة.

وعلىٰ هذا فإننا نستطيع أن نعرِّف منهج البحث في الفقه بأنه: المراحل والقواعد التي يجب علىٰ الباحث اتباعها للوصول إلىٰ حكم شرعي ظني.

طبيعة المنهج:

إن أهم خصيصة للمنهج، أنه ليس من باب الاختراعات الفكرية التي يبدعها العقل البشري فيوجدها بعد أن لم تكن، ويخرجها من حالة العدم إلىٰ عالم الوجود، كالشأن في كثير من الأشياء الفكرية والمادية التي ابتدعها العقل ولم يكن لها وجود سابق.

وبتعبير آخر: إن المنهج بطبيعته يُكشَف كشفاً، ولا يبدعه الباحثون والعلماء إبداعاً، ومعنىٰ ذلك أنه من الحقائق الثابتة التي تستسلم لها العقول، وتتعامل معها الفطرة الإنسانية الصافية عن شوائب الأهواء بالانقياد والتسليم تلقائياً، دون اللجوء إلىٰ أي وسيلة من شأنها حمل العقل علىٰ الخضوع والاستسلام لها، ودون أي حاجة أيضاً إلىٰ جعل النفوس تستأنس وتأخذ بها عن طريق التربية والترويض.

---

(١) د. حلمي عبد المنعم صابر، مناهج البحث العلمي وضوابطه في الإسلام، ص١٦.

وإنك تجد هذا الذي نقوله عن طبيعة المنهج منصوصاً عليه في التعريف الذي سبق ذكره في أوّل حديثنا عن ماهية المنهج، فقد جاء فيه وصف قواعده بأنها (تهيمن علىٰ سير العقل وتحدد عملياته)، أي إن وجودها السابق الذاتي غير المخترع يجعلها حاكمةً وموجهةً لعملية التفكير، والتي منها التحليل والتركيب والاستنباط، ومن ثم الحكم علىٰ الأشياء.

بيان ذلك: أن كثيراً من الحقائق التي تتفاعل معها العقول، وتركن إليها النفوس، تكون كامنةً في ثنايا النفس، وغير بارزة علىٰ ساحة المشاعر الإنسانية الظاهرة، بل قد تكون مطويةً في أعماق الفطرة وخفايا الطبيعة البشرية، هذا علىٰ الرغم من تعامل الإنسان معها تلقائياً، بدون أي دافع سوىٰ دافع الفطرة والطبيعة التي جُبل الإنسان عليها، كلما كان هناك سببٌ أو داعٍ يتطلب ذلك.

هذا الخفاء وهذا الكمون لتلك الحقائق، من طبيعته أن يمهد السبيل؛ بل يفتح الطريق إلىٰ عوامل التأثير والالتباس ومظاهر الخداع، التي من نتيجتها الحيلولة دون تعامل الإنسان معها تعاملاً سليماً، بل قد تحجبه عن الوصول إليها والعمل بها ابتداءً.

وأمام عوامل التأثير هذه، لم يكن للإنسان بدٌّ من أن يبحث عن خطوات هذا المنهج في أعماق فكره، ويتحسس آثارها في ثنايا وجدانه وطوايا شعوره، ثم يصوغ ذلك في قواعد منضبطة، بعبارات دقيقة، ثم يجعل من هذه القواعد نبراساً يستضيء بنوره، ويقيه سبل الانحراف إلىٰ مدارج الضلال، والوقوع في مهاوي التيه وأودية الزيغ أثناء سيره في طريق البحث والمعرفة.

وهكذا يتبين لك أن تدوينَ قواعد المنهج العلمي للبحث وصياغتَها بلغة دقيقة بعد أن كانت تفاعلاً متمكّناً في خفايا النفس وثنايا الشعور؛ يؤدي إلىٰ منع عوامل التلبيس والزيغ من الولوج إلىٰ ميدان المعرفة وساحة العلم، ودائرة النظر والمحاكمة العقلية في الذهن، ولك أن تتصوّر ما يمكن أن يحدث لو أن حقائق المنهج ظلت شعوراً غير واضح المعالم في ثنايا النفس، وجِبِلّةً كامنةً في أعماق الفكر! إنه من الممكن عندئذ أن تكون عرضةً لتسرّب الشبهات، والتأثر بزخارف الشهوات، وعوامل الغموض والشكوك والتشكيك؛ فتضيع في لجتها الحقيقة المنشودة.

ومما سبق بيانه يظهر بوضوح أن أهم خصيصة للمنهج تتمثل في كونه ذاتي الوجود في ثنايا الفكر البشري والطبيعة والجبلّة الإنسانية الأصيلة، وهو بذلك يشبه تماماً الأسس والمبادئ الفطرية التي يولد بها الإنسان، اللازمة له في أثناء سيره في مدارج المعرفة والعلم؛ بصرف النظر عن حجم هذه المعارف ونوعها، وذلك منذ نشأته الأولىٰ وإلىٰ ماشاء الله تعالىٰ له أن يعيش(١).

وبناءً علىٰ ذلك فإن موقف العقل البشري من المنهج العلمي للبحث إنما هو الرصد، ثم الكشف، ثم تقعيد القواعد وصياغتها، وليس له وراء ذلك أن يخترع أو يبدع ذلك المنهج؛ لأن طبيعة المنهج تمنع ذلك وتأباه.

ولجلاء هذا نقول: إنّه لو كان بالإمكان اختراع المنهج أو إبداعه؛ لتطلبت عملية الإبداع نفسها منهجاً يضبطها؛ كي يتم التأكد من سلامة المنهج من الخطأ والوهم؛ وإذا كان علىٰ العقل والفكر أن يخترع منهجاً لضبط هذا المنهج، فسوف يجد نفسه مضطراً إلىٰ اختراع منهج ثالث للمنهج الذي يليه، وهكذا نجد أنفسنا في حاجة إلىٰ سلسلة من المناهج الضعيفة غير الموثوقة، التي يحتاج كلٌّ منها إلىٰ منهج يضبطه، ويضمن عدم ميله إلىٰ الخطأ، وهكذا إلىٰ ما لا نهاية، ومن المعلوم أن تسلسل العلل غير الذاتية إلىٰ ما لا نهاية مستحيل في مقررات العقل البدهية(٢).

أهمية معرفة طبيعة المنهج:

هذا الذي تقرر عن كون طبيعة المنهج تقضي بأنه يُكشَفُ عنه ولا يُخترع، قد يثير ببال القارئ سؤالاً هو: إذا كان تحديد المعنىٰ المراد من كلمة المنهج أمراً تقتضيه هذه الدراسة، فما الموجب للحديث عن طبيعة هذا المنهج؟ وما الذي استلزم الكلام عن

---

(١) الفِصَل، لابن حزم (١: ١٥ - ١٧).

(٢) د. محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية، ص٦٠ - ٦١.

خصيصته؟ والجواب يتضح إذا عرفنا أنّ من الدعاةِ اليومَ إلىٰ تجديد الفقه ـ بل الدين كله ـ مَن يرىٰ أن هذا لا يتم إلّا باجتهاد جديد في الأحكام الشرعية، والخروج من ذلك بآراء جديدة تلائم الواقع المعاصر، ولو كانت هذه الأحكام التي يُراد إعادة النظر فيها مما استقر عليه عمل المسلمين منذ عهود طويلة.

وإذ يكتشف هؤلاء أن هذه الأحكام مبنيةٌ علىٰ قواعد متينة من المنهج الذي ننوي بيانه بالتفصيل؛ فإنهم عندئذ يتجهون إلىٰ المنهج ذاته، داعين إلىٰ تجديده وتطويره؛ حتىٰ يتسنىٰ لهم من خلال ذلك الوصول إلىٰ الأحكام التي يريدون.

ولعل هؤلاء يظنون أن علماء هذه الأمة الأقدمين قد رغبوا في الوصول إلىٰ نتائجَ معينةٍ كانوا قد حدّدوها سلَفاً؛ ومن ثَم اخترعوا وابتكروا الوسيلة والمنهج الذي من شأنه أن يبلُغ بهم ما يشتهون؛ وإذا كان الأمر كذلك فما الذي يحول بينهم وبين إيجاد منهج جديد، أو تطوير الأوّل، أو تحويره، بما يحقق لهم النتائج التي يبغون الوصول إليها، والتي تلائم روح العصر كما يقولون؟![(١)].

إن عدم إدراك طبيعة المنهج الضابط لقوانين المعرفة وأصولها هو الذي أدىٰ بهؤلاء إلىٰ المناداة بهذه الدعوة؛ دعوةِ تجديد منهج المعرفة والاستنباط في الفقه، وهي دعوةٌ إنْ دلّت علىٰ شيء فإنما تدل علىٰ نقصٍ في العلم بأصول المعرفة والسبيل إليها، هذا إذا أحسنّا الظن، أمّا إذا ذهبنا إلىٰ سوء الظن فإن مما لا شك فيه أن مَن يدعو إلىٰ مثل ذلك وهو علىٰ بينة من المنهج وطبيعته، إنما ينادي علىٰ نفسه بالزيغ الفكري والانحراف الديني الذي يضع صاحبه في عداد أهل البِدَع والأهواء.

* * *

---

(١) د. محمد سعيد رمضان، السلفية، ص٦٢.

الفصل الثالث

منهج البحث: الخطوات والمراحل

تمهيد:

لمّا كان الغرض الأساسي من هذا الكتاب بيان الدور الهام والخطير الذي يُمثله المنهج في عملية استنباط الأحكام الشرعية من مداركها، مع بيان كيف كان علماء الأمّة السابقين متقيدين بقواعد هذا المنهج وقوانينه في بحوثهم واجتهاداتهم، مما نتج عنه ذلك الصرْح الفقهي العظيم، في حين أنّ كثيراً ممن يكتبون اليوم في مجال الفقه والفتوىٰ لا منهجَ لهم، ولا أُسس ثابتة يحتكمون إليها؛ مما نتج عنه هذه الفوضىٰ التي نراها اليوم في ساحة البحث والفتوىٰ المتعلقة بأحكام الحلال والحرام التي تُقدَّم إلىٰ جمهور المسلمين.

نقول: إذا كان هذا هو غرض هذا الكتاب؛ فإنه لن تتناول الحديث عن منهج البحث بالتفصيل فهذا يحتاج إلىٰ مطولات لا تسع هذه الرسالة دقائقها، وإنما سيتم الاقتصار علىٰ ذكر الملامح الهامة له بالقدر الذي يخدم الهدف الذي كتب من أجله هذا البحث.

زد علىٰ ذلك أنه عند الكلام علىٰ المنهج وخطواته أو مراحله، فإننا لا نتحدث عن خطوات البحث العلمي، فهذه الأخيرة ليست في موضوعنا عن المنهج ومراحله في شيء، وكم يخلط بعض الذين يكتبون عن المنهج بين هذه وتلك، فتراهم يسوِّدون الصفحات متحدِّثين عن المنهج، وما سطروه إنما يصدق في الحقيقة علىٰ خطوات البحث[1].

---

(١) يُقصد بخطوات البحث: مرحلة الإعداد وتشمل: اختيار الموضوع، وتحديد العنوان، وخطة البحث، وحصر المراجع، والقراءة وجمع المادة العلمية. ومرحلة الصياغة وتشمل: قواعد الاستفادة من النصوص، وقواعد الأسلوب، وعلامات الترقيم، والشكل النهائي للبحث، والاهتمام بالحواشي والفهارس.

بعد هذا التمهيد نقول: إنّ من يُنصِّب نفسه في مقام البحث والاجتهاد لا يُعدُّ بحثه واجتهاده صحيحاً من الوجهة العلمية الشرعية إلّا إذا اجتاز مراحل أو خطوات سبعة هي:

١) التأكد من عدم وجود إجماع في المسألةِ موضوعِ البحث، حتىٰ لا يجتهد فيما لا يجوز له الاجتهاد فيه.

٢) جمع النصوص الشرعية المتعلقة بالموضوع، والتأكد من صحة نسبتها إلىٰ الرسول ﷺ.

٣) الوقوف الدقيق علىٰ مضامين تلك النصوص ومعانيها، بحيث يصل إلىٰ معرفة ما يعنيه ويقصده صاحب تلك النصوص منها.

٤) الحمل علىٰ تلك النصوص عند عدم وجود ما يدل علىٰ الحكم المطلوب منها نصاً أو دلالة، باللجوء إلىٰ ما هو في قوتها ومن مقتضياتها وهو القياس.

٥) دفع التعارض بين الأدلة الشرعية إن وجد.

٦) مراعاة المصالح المرسلة والذرائع والعُرف إذا كان لموضوع البحث علاقة بهذه الأدلة الكلية المُرشدة.

٧) الرجوع إلىٰ أصل استصحاب الحُكم الأصلي للأشياء الذي دلّ عليه العقل والنقل.

واجتياز الباحث لهذه المراحل السبع هو ما نقصده ونعنيه بكلمة المنهج، وعلىٰ هذا فمنهج البحث في الفقه الإسلامي يتكون من سبعة أجزاء، كل جزءٍ منها يُمثل مرحلة تتكفل بحمل الباحث إلىٰ المرحلة التي تليها، وبالتقائها جميعاً متدرجةً حسب الترتيب الذي تم ذكره أعلاه يتم الوصول إلىٰ معرفة الحكم الشرعي المطلوب من الأدلة التفصيلية.

فالجزء الأول: استطلاع أوّليٌّ ضروري لمعرفة ما إذا كانت المسألة التي يُراد معرفة حكمها تدخل في حيِّز الاجتهاديات أم لا.

والجزء الثاني: يتم فيه حصر النصوص الشرعية المتعلقة بالمسألة، ومعرفة المقبول منها والمردود بواسطة مجموعة من القواعد العلمية الخاصة بذلك.

أمّا الجزء الثالث: فتفسيرٌ دقيقٌ للنصوص التي جُمعت ومُحّصت؛ لمعرفة ما تتضمنه من معاني ودلالات، وفق جملة من القواعد والمعلومات الدلالية والبيانية التي استُنبطت من استقراء أساليب العرب في الخطاب.

والجزء الرابع: يتم فيه إلحاق الأمر الذي لم يَرِد حكمُه في الكتاب أو السنة أو الإجماع بما ورد فيه حكم في أحدها، إذا اشتركا في الوصف الذي أناط الشارع به الحكم.

والجزء الخامس: رفعٌ للتعارض الذي قد يبدو أحياناً بين ظاهر الأدلة عن طريق خطوات وقواعد منظمة.

والجزء السادس: يتم فيه النظر إلىٰ مآل الأفعال التي يُراد معرفة حكمها، أو إلىٰ العُرف السائد الذي لا يخالف نصوص الشريعة وقواعدها، وذلك لتحقيق الغاية المُثلىٰ للشريعة بجلب المصالح ودفع المفاسد عن المُكلّفين.

أمّا الجزء السابع والأخير: فلا يتم فيه استنباطُ شيء، وإنما وصف الأشياء بحكمها الأصلي قبل ورود الشرع عند انعدام الدليل الشرعي الخاص علىٰ ذلك.

وفيما يلي شرحٌ مفصَّلٌ لهذه المراحل السبْع:

المرحلة الأولىٰ ـ التأكد من عدم وجود إجماع في المسألة:

الإجماع: هو اتفاق المجتهدين من أمّة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور علىٰ حكم شرعي، فلا عبرةَ باتفاق غيرالمجتهدين وغير المؤمنين، ولا باتفاق المجتهدين في حياته ﷺ، لأنه إن وافقهم فالحجة في قوله، وإن خالفهم فلا قيمةَ لاتفاقهم[1].

---

(١) د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص٤٣ - ٤٤.

وقد دلّت نصوص القرآن والسنة علىٰ حجية الإجماع، ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

أمّا السنة فقد وردت أحاديث كثيرة تفيد بمجموعها التواتر المعنوي علىٰ أنّ الإجماع حجة يجب العمل به، ومن هذه الأحاديث قوله ﷺ: «إنّ أمتي لا تجتمع علىٰ ضلالة»[١]، وقوله: «عليكم بالسواد الأعظم»[٢]، إلىٰ غير ذلك من الروايات التي تفيد المعنىٰ نفسَه.

والإجماع لابدّ له من مستند شرعي يقوم عليه؛ لأنه لا يجوز القول في دين الله بغير دليل. وهذا الدليل قد يكون قطعياً مثل نص القرآن والخبر المتواتر، وقد يكون ظنياً مثل خبر الواحد والقياس، كما يمكن أن يكون هذا الدليل مصلحة مرسلة.

وإذا كان المستند نصاً قطعياً فإن الإجماع يكون تأييداً له، وإما إن كان ظنياً فالإجماع يرفع الحكم من مرتبة الظن إلىٰ مرتبة القطع واليقين.

وإن خفي الدليل ولم يُعرف فالإجماع يفيد الجزم بوجود دليل؛ إذ لا يمكن أن يتفق المجتهدون علىٰ حكم لا سندَ له من الشريعة، وإلّا كانوا محْدِثين فيها ما لم يأذن به الله، فوجود الإجماع يغني عن البحث لمعرفة ذلك الدليل.

وإذا اتفقت آراء المجتهدين جميعاً علىٰ حكم واحد في مسألة؛ أضحىٰ ذلك الحكم ملزماً لا تجوز مخالفته، وليس لعلماء أي عصر يأتي بعدهم أن ينقضوه[٣].

ولأجل أن الإجماع إذا انعقد لا تجوز مخالفته ولا نقضه في العصور التالية لعصر انعقاده؛ كانت الخطوة الأولىٰ التي يجب علىٰ الباحث القيام بها هي التأكد من عدم وجود إجماع في المسألة التي يريد معرفة حكمها الشرعي.

---

(١) رواه ابن ماجَهْ.

(٢) رواه أحمد في مسنده.

(٣) د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص٤٥ – ٤٧.

بيان إشكال يتعلق بهذه المسألة:

مفاده: كيف يكون التأكد من عدم وجود الإجماع أوّل خطوة يجب علىٰ المجتهد القيام بها وكلُّ المصادر الأصولية تذكر الإجماع علىٰ أنه ثالث الأدلة الكلية بعد الكتاب والسنة؟ فكيف يقدَّم عليهما وهما الأساس له؟

بل يستدل البعض علىٰ أنّ النظر في الإجماع لمعرفة الحكم إنما يتم بعد النظر في الكتاب والسنة بما رواه ميمون بن مهران قال: «كان أبوبكر الصدِّيق إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله تعالىٰ، فإن وجد فيه ما يقضي به قضىٰ به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله، فإن وجد فيها ما يقضي به قضىٰ به، فإن أعياه ذلك جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم علىٰ شيء قضىٰ به، وكان عمر بن الخطاب يفعل ذلك»(١).

وجواب هذا الإشكال ما يلي:

أولاً: أنّ الأصوليين نصّوا في حديثهم عن شروط المجتهد أن يكون عارفاً بمواضع الإجماع حتىٰ لا يَجتهد في أمرٍ مُجمَعٍ عليه فيقع في المحذور، فوجب إذن أن تكون أولىٰ خطواته التأكد من عدم وجود إجماع في المسألة قبل بحثها.

ثانياً: أنّ الاجتهاد لا يتعلق إلّا بالأدلة الظنية، أمّا القطعي منها فلا يدخل في حيّز الاجتهاديات، والإجماع دالٌّ علىٰ كون المسألة من القطعيات، فهو مؤشر علىٰ ما يجوز الاجتهاد فيه وما لا يجوز.

ثالثاً: أنّ الإجماع ابتداءً لابد له من مستند نصّي من الكتاب أو السنة، إلّا الإجماع المبني علىٰ المصلحة أو العُرف، فالإجماع إذن تقوية للنص، أي: ارتقاء به من رتبة الظن إلىٰ رتبة القطع واليقين، وليس أمراً خارجاً أو منفصلاً عن النصوص.

---

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين (١: ٦٢).

رابعاً: أنّ الإجماع لم ينعـقد بعد في عهد الصحابة رضيَ الله عنهم، بل كان في طور التكوين، فمن هنا نعلم عدم صحة الاحتجاج بما رواه ميمون بن مهران عن أبي بكر وعمر رضيَ الله عنهما.

إذا تقرر ذلك فإننا ندرك عندها معنىٰ قول الإمام القرافي وهو يتحدث عن حجية الإجماع: «وهو مُتقدِّم علىٰ الكتاب والسنة والقياس»(١).

المرحلة الثانية ـ جمع النصوص الشرعية والتحقق من صحتها:

والمقصود بالنصوص الشرعية: نصوص القرآن والسنة التي لها علاقة وارتباط بالمسألة التي يريد المجتهد معرفة حكمها الشرعي، إذ عليه جمعها، وهذا يتطلب من الباحث القدرة علىٰ معرفة آيات الأحكام وأحاديثها، وكيفية الوصول إليها، وفيما يلي نبذة عن مصدرَي هذه النصوص:

١) القرآن الكريم: وهو كلام الله تعالىٰ المُنزل علىٰ رسول الله ﷺ باللسان العربي، للإعجاز بأقصر سورة منه، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المُتعبَّد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، المختوم بسورة الناس(٢).

وقد اشتمل القرآن علىٰ أنواع من الأحكام: عقائدية، وأخلاقية، وعملية، وهذه الأخيرة هي موضوع علم الفقه، وتنقسم إلىٰ ضربين:

الأول ـ أحكام العبادات: كالصلاة والصوم والحج، والهدف منها تنظيم علاقة الفرد بخالقه سبحانه وتعالىٰ.

الثاني ـ أحكام المعاملات: ويُقصد بها تنظيم علاقة الفرد بالفرد، أوالفرد بالجماعة، أو

---

(١) الذخيرة (١ : ١١٥).

(٢) سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (١ : ٨٢).

الجماعة بالجماعة، كأحكام الأسرة، والمعاملات المالية للأفراد، والقضاء، والحرب والسلم، ونظام الحكم، وأمور الاقتصاد المرتبطة بموارد الدولة المالية[١].

والقرآن كله قطعي الثبوت بالنسبة لوروده إلينا، غير أنّ دلالته علىٰ الأحكام تختلف، فمنها القطعي ومنها الظني.

فقطعي الدلالة: اللفظ الذي له معنىٰ واحدٌ فقط، كقوله تعالىٰ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور: ٢]، فلفظ (مئة) قطعي الدلالة علىٰ العدد، فلا يحتمل زيادةً ولا نقصاناً.

أمّا ظنيُّ الدلالة من النصوص: فهو ما يحتمل غيرَ معنىٰ، من ذلك قوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ [المائدة: ٢]، فإن لفظ (الميتة) الوارد في الآية يحتمل أن يكون كل ميتة، ويحتمل شموله كل ميتة سوىٰ ميتة البحر، فمع هذين الاحتمالين تكون دلالة اللفظ علىٰ الحكم ظنيةً[٢].

وقد اقتضت حكمة الله تعالىٰ أن يكون بيان القرآن للأحكام ـ في الغالب ـ كلياً لا جزئياً؛ لأجل ذلك كانت السُّنةُ إلىٰ جانب القرآن لبيانه وشرحه وتوضيحه.

٢) السنة: وهي كل قول أو فعل أو تقرير صدر عن رسول الله ﷺ، ومثال القول: قوله ﷺ: «لا ضرَرَ ولا ضِرار»[٣]، ومثال الفعل: أداؤه ﷺ للصلاة والصوم وإقامته للحدود، ومثال التقرير: سكوته وعدم إنكاره للعب الحبشة في مسجده عليه الصلاة والسلام.

والأحكام التي جاءت بها السنة إمّا مؤيدة لأحكام وردت في القرآن، مثل النهي عن شهادة الزور وقتل النفس بغير حق، وإمّا شارحة ومفصِّلة لمجمَلِه، كالأحكام المبينة لمقادير

---

(١) د.عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص١٥٥ - ١٥٧.

(٢) د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص٣٠.

(٣) رواه الإمام مالك في الموطأ.

الزكاة، وإمّا أحكام مقيِّدة لمطلقه، أو مخصِّصة لعامه، وإمّا أحكام استقلت بتشريعٍ لم يرد في القرآن، كتحريم الحمُر الأهلية، وكالحكم بشاهد ويمين إلىٰ غير ذلك[1].

أولاً ـ جمع النصوص:

القرآن الكريم هو أصل الأصول ومصدر المصادر ومرجع الأدلّة في حقيقة الأمر، والسنة النبوية هي البيان التفصيلي لما ورد فيه من أحكام؛ لذا كان علىٰ الباحث المجتهد أن يقوم بجمع كل النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية المتعلقة بالمسألة التي يريد معرفة حكمها الشرعي.

ولا ينحصر عدد آيات الأحكام في عدد مخصوص كما فعل بعض العلماء، بل حتىٰ القصص القرآني يستطيع المجتهد إذا كان بصيراً بأسرار الخطاب القرآني أن يستنبط منها أحكاماً شرعية، والمهم هو قدرة الباحث علىٰ معرفة ما إذا كانت هناك آية أو آيات لها صلة بموضوع بحثه وكيفية استثمار تلك النصوص.

أمّا السنة فشأنها أصعب قليلاً من حيث جمع مادتها المطلوبة، ويعود السبب في ذلك إلىٰ كثرة مراجع السنة ودواوينها ورواياتها، صحيح أنّ هناك من الكتب ما صُنف خصيصاً لجمع أحاديث الأحكام، إلّا أن تعدد ألفاظ الحديث واختلافها في المعنىٰ والزيادة والنقصان، وتعدد طرق الرواية الواحدة في كثير من الأحيان، كل ذلك يستلزم جمع الأحاديث ورواياتها المختلفة من دواوين السنة الخاصة بذلك، إذ اختلاف الألفاظ يفيد في استنباط الأحكام وتفسير ما غمض منها في روايات أخرىٰ.

ثانياً ـ التأكد من صحّة النصوص:

بعد جمع النصوص تبدأ عملية التحقق من صحة نسبتها إلىٰ مَن صدرت عنه وهو رسول الله ﷺ، فما ثبت منها اعتُمد، وما لم يثبت استُبعد.

(١) د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص٣٦.

وطبقاً لقوانين الرواية فإن أي خبر يرد عن الرسول ﷺ إمّا أن يَرِدَ عن طريق جمع من الرواة يستحيل في ميزان العقل أن يتواطؤوا علىٰ الكذب فيما يُخبرون به، وإمّا أن يُنقل عن طريق رواة لا يتحقق فيهم شرط العدد الذي ينفي كل ريب واحتمال في وجود ما يقدح في القطع بنسبة الخبر إلىٰ مَن ورد عنه وهو الرسول ﷺ؛ وتأسيساً علىٰ هذا قسّم العلماء الخبر إلىٰ: متواتر وآحاد.

١) **الخبر المتواتر**: هو ما رواه جمع تحيل العادة تواطؤهم علىٰ الكذب في كل طبقة من طبقات الرواة، وكان مستندهم الحس.

ولا يشترط في الجمع الذي يتحقق به التواتر عدد معين علىٰ الراجح، وإنما المدار في ذلك علىٰ حكم العقل بأن الرواة لا يتوهم اتفاقهم علىٰ الكذب بالنظر إلىٰ العادة.

وبالنسبة للمتواتر المروي عن رسول الله ﷺ فهو ما رواه عنه جمعٌ من الصحابة، وعنهم رواه جمعٌ من التابعين، وعن هؤلاء رواه جمعٌ من تابعيهم، بحيث يتحقق عدد الرواة الذين يمتنع اتفاقهم علىٰ الكذب في كل جمع من هذه الجموع التي تمثل ثلاثة عصور هي: عصر الصحابة، وعصر التابعين، وعصر تابعي التابعين، أمّا بعد هذه العصور فلا عبرةَ به لأن أكثر أخبار الآحاد نُقلت بالتواتر والشهرة، لتوافر الدواعي علىٰ نقلها وتدوينها[1].

والمتواتر إمّا لفظيٌّ أو معنوي، واللفظي هو: ما يرويه كل واحد متفقاً مع ما يرويه الآخرون في اللفظ والمعنىٰ.

أمّا المتواتر المعنوي: فهو أن يكون ما يرويه كل واحد من الرواة مختلفاً عمّا يرويه الآخرون في اللفظ، إلّا أنّ رواياتهم تتفق في معنىٰ مشترك بينها، ومجموع الروايات يفيد تواتر هذا المعنىٰ المشترك[2].

---

(١) د. نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص٤٠٤.

(٢) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، ص٥٦.

وحكم الخبر المتواتر أنه ثابتُ النسبة إلىٰ رسول الله ﷺ قطعاً، فيجب العمل به، ويكفر جاحده، ولا مجال للاختلاف في الحكم الذي يدل عليه، إلّا إذا كان اللفظ الوارد فيه ظني الدلالة[١].

٢) **خبر الآحاد**: وهو الخبر الذي لم يبلغ رواته عدد التواتر، وقد صنفه علماء فن الرواية طبقاً لموازينها العلمية إلىٰ: مقبول يجب العمل بمقتضاه، ومردود ساقط الاعتبار لا يُعتد به.

وينقسم المقبول من الأخبار إلىٰ صحيح وحسن، والمردود إلىٰ ضعيف وموضوع. والخبر الصحيح هو: كل خبر توفر فيه اتصال السند، وعدالة الرواة وضبطهم، وكان سالماً من الشذوذ وهو عدم مخالفة الخبر لما هو أوثق منه من الروايات، وسالماً من العِلّة وهي: ما خفي من الأسباب القادحة في صحته.

فإنْ خفَّ ضبط أي راوٍ من الرواة نزل الخبر إلىٰ درجة الحسن، وإذا ورد نفس الخبر من طريق آخر وكان مساوياً له في القوة ارتقىٰ الخبر إلىٰ درجة الصحيح لغيره. وقد يرد الخبر بطرق ضعيفة ليست ناجمة عن فسق راوٍ أو كذبه إلّا أنها متعددة، ففي هذه الحالة يُوصف الخبر بأنه حسَنٌ لغيره.

وخبر الآحاد المستجمع لشروط القبول يجب العمل بمقتضاه باتفاق العلماء وإن كان لا يفيد القطع حسب اصطلاحهم.

بيان ذلك: أنّ موقف العقل من خبر الآحاد المقبول هو الوثوق به علىٰ سبيل الترجيح لا الجزم؛ إذ يظل العقل يجيز احتمال الخطأ أو النسيان علىٰ أحد الرواة، وهذا الاحتمال علىٰ ضعفه يظل وارداً؛ وعلىٰ هذا فهو يحتل أعلىٰ مراتب الظن دون الوصول إلىٰ درجة القطع كما في الخبر المتواتر.

---

(١) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، ص٥٧.

بيد أنّ رواة هذا النوع من الأخبار لما كانوا عدولاً ضابطين؛ كانَ ردُّ خبرهم من دون عارض شرعي يستلزم الطعن في عدالة من قام برده ويستوجب فسقه[١].

أمّا المردود من الأخبار فهو ما فقد شرطاً أو أكثر من شروط القبول التي تم ذكرها في تعريف الصحيح والحسن، وأسباب الردّ كثيرة ولكنها تعود في النهاية إلىٰ سببين رئيسيين هما: سقط من الإسناد، أو طعن في الراوي، ويشملها اسم عام هو (الضعيف).

والضعيف: ما لم يجمع صفة الحسن بفقد شرط من شروطه، وهو يتفاوت في الضعف حسب حال رواته، فمنه الضعيف، ومنه الضعيف جداً، ومنه الواهي، ومنه المُنكر، وآخِر أنواعه الموضوع.

وحُكم الضعيف أنه ساقط الاعتبار في مجال الأحكام العملية، والجمهور علىٰ استحباب العمل به في فضائل الأعمال علىٰ شروط قرروها تُراجع في مظانها[٢].

شروط الراوي وعلم الجرح والتعديل:

ومن أهم الموضوعات التي ترتبط بمنهج التحقق من صحة النصوص المنقولة عن صاحب الشرع ﷺ مسألة الشروط التي يجب أن تتوفر في الرواة الناقلين لتلك النصوص.

ذلك أن الحكم علىٰ أي خبر بالصحة أو الضعف مبني علىٰ جملةٍ من الشروط من بينها عدالة الرواة وضبطهم؛ لذا قام العلماء المختصون بفن الرواية بتصنيف الكتب التي فيها بيانٌ لعدالة الرواة وضبطهم، أو الطعون الموجهة إليهم؛ استناداً إلىٰ أحكام الأئمة الذين تخصصوا في ذلك، كما بينوا من أخذوا عنه ومن أخذ عنهم، وأين رحلوا، ومتىٰ التقوا ببعض الشيوخ، والزمن الذي عاشوا فيه، وكم عاش كلٌّ منهم، وأسماء الرواة وألقابهم وكناهم وقبائلهم

---

(١) د. نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص٢٤١- ٢٧٠.

(٢) د. محمود الطحان، تيسير مصطلح الحديث، ص٦٢- ٦٦.

وبلدانهم... إلخ مما نتج عنه هذه الموسوعات الضخمة في تراجم الرجال ورواة الأخبار التي بين أيدينا اليوم، والتي بواسطتها يستطيع الباحث أن يعرف درجة الخبر الذي يريد الاستدلال به من حيث القبول أو الردّ، وهي عملية لا يتسنىٰ لأي باحث إنجازها لولا ذلك الجهد العظيم الذي قام به أولئك الأئمة الأعلام رضيَ الله عنهم[1].

القرآن والسنة في ميزان قوانين الرواية وتحقيق الأخبار:

وبتطبيق قوانين الرواية التي تم ذكرها علىٰ ما ورد عن رسول الله ﷺ من نصوص فإننا نجدها تنقسم إلىٰ قسمين:

الأول: ويتمثل في النصوص المُعجزة، المُتعبَّد بتلاوتها، ألا وهي نصوص القرآن الكريم، وهذه قد تم نقلها جميعاً إلينا ـ لفظاً ومعنىً ـ نقلاً متواتراً منذ عهد الرسول ﷺ وإلىٰ يومنا هذا، ولذا فنسبة نصوص القرآن إلىٰ وهو الرسول ﷺ نسبةٌ قطعيةٌ لا ريبَ فيها؛ لاستجماعها شروط التواتر.

أمّا النصوص المنقولة إلينا بطريق الآحاد علىٰ أنها منه فهذه لا تُعد قرآناً؛ لأنّ من شروط القرآنية التواتر، وهو ما تفتقر إليه هذه النصوص؛ ومن هنا عُدّت من الشاذ[2].

الثاني: النصوص المشتملة علىٰ أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته، وهذه تنقسم حسب موازين الرواية إلىٰ: متواترة وآحاد، والمتواتر منها ينقسم بدوره إلىٰ: لفظي ومعنوي، ويكثر وجود المتواتر في السنن العملية، كالأحاديث المُبينة لكيفية الصلاة، ومقادير الزكاة، وأفعال الحج، والحدود.

أمّا نصوص السنة المنقولة بطريق الآحاد فتشكل معظم السنن الواردة عنه ﷺ، ومنها المقبول الصحيح لذاته، والصحيح لغيره، والحسن لذاته، والحسن لغيره، والضعيف بأنواعه

---

(١) د. محمود الطحان، تيسير مصطلح الحديث، ص ١٤٥ - ٢٣٢.

(٢) الشريف التلمساني، مفتاح الوصول، ص٣٠٣.

الذي ينتهي بالموضوع، وبتطبيق الباحث المؤهل لقوانين الرواية يستطيع أن يميز بين المقبول من هذه النصوص والروايات والمردود.

المرحلة الثالثة ـ استنباط الأحكام من النصوص:

بعد انتهاء الباحث من جمع النصوص الشرعية المتعلقة بمسألة البحث وتمحيصها تبدأ مرحلة استنباط الحكم المراد معرفته منها.

والنص: إمّا تعبير عن قول، أو وصف لفعل، أو نقل لتقرير، والنصوص القولية تتمثل في آيات القرآن الكريم الذي هو كلام الله تعالىٰ، وفي أقوال الرسول التي تضمنتها الأحاديث، أمّا النصوص الواصفة لأفعاله أو الناقلة لتقريراته فهذه اشتملت عليها السنة فقط؛ لأجل ذلك كان لكل نوع من هذه النصوص قواعده الاستنباطية الخاصة به، وفيما يلي عصارة لما يخص كل نوع من قواعد.

أولاً ـ استنباط الأحكام من النصوص القولية بناءً علىٰ قواعد اللغة:

حيث إن نصوص الشريعة قد وردت بلسان عربي مبين فلا ريب إذن أنه لا سبيل إلىٰ استنباط الأحكام منها إلّا بفهم معانيها، وفهم المعنىٰ لا يتم إلّا بمعرفة أساليب البيان في اللغة العربية، وطرق الدلالة فيها علىٰ المعاني.

وقد وجد علماء المنهج أن القول إمّا أن يدل علىٰ الحكم بمنطوقه أو بمفهومه.

١) القواعد الخاصة بالمنطوق:

دلالة المنطوق تنقسم إلىٰ قسمين: دلالة علىٰ ذات الحكم، ودلالة علىٰ متعلّق الحكم:

أ ـ دلالة المنطوق علىٰ الحكم: اللفظ الدالّ علىٰ الحكم بمنطوقه قد يكون أمراً أو نهياً أو تخييراً.

والأمر هو: القول الدالُّ علىٰ طلب الفعل علىٰ وجه الاستعلاء، ويندرج تحته مباحث

كثيرة، كمسألة ما يقتضيه من وجوب أو ندب أو غير ذلك، واقتضائه الفور أم التراخي في فعل المأمور، وفي كونه يقتضي التكرار أو لا يقتضيه، وهل الأمر بالشيء يقتضي وسيلة المأمور به أو لا يقتضيها، وهل الأمر بالشيء نهي عن ضده، إلىٰ غير ذلك من المسائل.

ويندرج تحت النهي ـ وهو القول الدالُّ علىٰ طلب الامتناع من الفعل علىٰ جهة الاستعلاء ـ جملةٌ من المباحث، ككون النهي يقتضي التحريم أو الكراهة، وهل يدلّ علىٰ فساد المنهي عنه أم لا، وهل دلالة النهي علىٰ التكرار والفور أم علىٰ المرة والتراخي.

والتخيير هو: اللفظُ الدالُّ علىٰ أن للمكلف فعلَ شيءٍ معين أو تركَه، وهو لا يدل علىٰ استواء الطرفين؛ بدليل أن المرأة والمسافر مخيران بين صلاة الجمعة وبين الظهر، والجمعة أفضل[1].

ب ـ دلالة المنطوق علىٰ متعلَّق الحكم: اللفظ إمّا أن يكون موضوعاً لمعنىٰ واحد لا يحتمل غيره، أو يكون محتملاً لمعنيين، فإن لم يحتمل إلّا معنىٰ واحداً فهو (النص)، وإن احتمل معنيين ولم يكن راجحاً في أحدهما فهو غير متضح الدلالة ويُسمىٰ (المجمَل)، وإن كان راجحاً في أحدهما من جهة اللفظ فهو متضح الدلالة ويُسمىٰ (الظاهر)، وإن كان راجحاً من جهة دليل منفصل فهو (المؤوَّل).

وإجمال اللفظ تابع للاحتمال، والاحتمال له أسباب ستة هي: الاشتراك في نفس اللفظ، أو التصريف، أو اللواحق من النقل والشكل، أو اشتراك التأليف، أو تركيب المفصل، أو تفصيل المركب، والقرائن المرجّحة لأحد الاحتمالين إمّا لفظية، أو سياقية، أو خارجية.

واتضاح الدلالة في الظاهر أي رجحانه في أحد المعنيين اللذين يحتملهما يعود لأسباب ثمانية هي: الحقيقة في مقابلة المجاز، والانفراد في الوضع وفي مقابلته الاشتراك،

---

(١) الشريف التلمساني، مفتاح الوصول، ص٣٦٧ - ٤٢٦.

والتباين وفي مقابلته الترادف، والاستقلال وفي مقابلته الإضمار، والتأسيس وفي مقابلته التأكيد، والترتيب وفي مقابلتـه التقديم والتأخيـر، والعموم وفي مقابلتـه الخصوص، والإطلاق وفي مقابلته التقيـيد.

واتضاح الدلالة في المؤوَّل راجع إلىٰ دليل منفصل رجّح المعنىٰ المرجوح علىٰ الراجح، وحيث إن أسباب الظهور ثمانية فإن التأويلات ثمانيةٌ هي: حمل اللفظ علىٰ مجازه لا علىٰ حقيقته، والاشتراك، والإضمار، والترادف، والتأكيد، والتقديم والتأخير، والتخصيص، والتقييد[1].

٢) القواعد الخاصة بالمفهوم:

والقول كما يدل علىٰ الحكم بمنطوقه يدل عليه بمفهومه، والمفهوم: ما دلّ عليه اللفظ في غير محل النطق، وهو ينقسم إلىٰ: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة. ومفهوم الموافقة: هو دلالة اللفظ علىٰ ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه، ويُسمّىٰ (فحوىٰ الخطاب) إذا كان المسكوت عنه أولىٰ بالحكم من المنطوق، وإن كان مساوياً له سُمّي (لحن الخطاب).

أمّا مفهوم المخالفة فهو: دلالة المنطوق علىٰ أن حكم المسكوت عنه مخالفٌ لحكمه، ويُسمّىٰ (دليل الخطاب)، وله أنواع كثيرة باعتبار القيد الذي قُيّد به حكم المنطوق، منها: مفهوم الصفة، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، ومفهوم العدد.

ويُشترط لإعمال مفهوم المخالفة عدّة شروط عند القائلين به، وهي ترجع في حقيقتها إلىٰ شرط واحد، وهو ألّا يكون للقيد الذي قُيّد به حكم المنطوق فائدة أخرىٰ سوىٰ انتفاء الحكم عند انتفاء القيد، فإن كانت له فائدة أخرىٰ فلا يصح العمل به، كأن يكون خرج مخرج الغالب، أو تفخيم الحكم، أو الامتنان[2].

---

(١) الشريف التلمساني، مفتاح الوصول، ص٤٢٧ - ٥٥٢.

(٢) المصدر السابق، ص٥٥٢- ٥٦٨.

ثانياً ـ استنباط الأحكام من أفعاله ﷺ:

التأسي بأفعاله ﷺ مبني علىٰ ما تقرر في العقائد من عصمة الأنبياء عن المعاصي، فإذا فعل النبي فعلاً علمنا أنه غير معصية[1].

وفعل النبي ﷺ إمّا أن يظهر فيه قصد القربة فيكون مندوباً؛ لأن ظهور قصد القربة فيه يوضح رجحان فعله علىٰ تركه، والزيادة علىٰ ذلك منتفيةٌ بالأصل.

وإمّا لا يظهر فيه قصد القربة وعندئذ يُحمل علىٰ الإباحة؛ لأن صدوره عنه دليل علىٰ الإذن فيه، والزيادة علىٰ ذلك منتفيةٌ بالأصل.

ويُشترط في فعله ﷺ كي يكون للتأسي شروط أربعة: أولها ألّا يكون من أفعاله الجِبِلّية كالقيام والقعود والأكل والشرب ونحوها؛ لأن الأفعال الجِبِلّية علىٰ الإباحة له ولأمته، والثاني ألا يكون الفعل خاصاً به كوجوب التهجُّد عليه، وإباحة الزيادة علىٰ أربع نساء، والثالث ألّا يكون بياناً لما ثبت مشروعيته؛ إذ حكم المبين تابعٌ لحكم ما هو بيانٌ له، والرابع ألّا يكون من أفعاله التي سبقت معرفة حكمها بالنسبة له عليه الصلاة والسلام من الوجوب والندب والإباحة، إمّا بالبيان أو بقرينة الامتثال أو غير ذلك، لأن حكم أمته كحكمه.

وما ظهر فيه قصد القربة إمّا أن يثبت الفعل إجمالاً في محل الحكم أو تفصيلاً، أمّا ما لم يظهر فيه ذلك القصد فأقصىٰ ما يدل عليه جواز الفعل.

ويلتحق بالفعل في الدلالة: (الترك)، فكما يدل فعله ﷺ علىٰ عدم التحريم، فتركه لفعل الشيء يدل علىٰ عدم وجوبه[2].

ثالثاً ـ استنباط الأحكام من التقرير:

والمقصود تقريره ﷺ لقول غيره أو فعله أو حكمه، فإذا أقر النبي فِعلاً أو قولاً أو حكماً

---

(١) الشريف التلمساني، مفتاح الوصول، ص٥٦٩.

(٢) المصدر السابق ٥٧٠ – ٥٨٠.

صدر في حضرته أو في غيبته وعلم به فإنه يضحي مشروعاً بذلك التقرير، ووجه المشروعية أنّ النبي ﷺ لا يُقر علىٰ خطأ أو معصية؛ لأنّ التقرير عليهما معصية، والعاصم له من فعلها عاصمٌ له من التقرير عليها.

ويُشترط لحجية التقرير: أن يعلم به النبي ﷺ، وأن يكون قادراً علىٰ إنكاره، وألّا يكون قد بيّن حكمه قبل ذلك بياناً يُسقط عنه وجوب الإنكار.

والفعل إمّا أن يقع بيه يديه ﷺ، وإمّا أن يقع في زمانه، والواقع في زمانه إمّا أن يكون مشتهراً، وإمّا أن يكون خفياً، والخفي ليس بحجة خلافاً لما يقع بين يديه أو المشتهر الواقع في زمانه[1].

المرحلة الرابعة ـ الحمل علىٰ النصوص:

النصوص متناهية والحوادث غير متناهية؛ فليست كل مسألةٍ منصوصاً علىٰ حكمها؛ لذا فعندما لا يجد الباحث نصاً يبين حكم المسألة التي يريد معرفة حكمها عليه معرفة ذلك باللجوء إلىٰ ما هو في قوة النص ومن مقتضاه، وذلك بالحمل عليه.

والحمل علىٰ النص يتم ببحث المجتهد عن العلة التي أناط الشارع بها حكم المنصوص، فإذا عرف هذه العلة ثم وجدها في شيءٍ آخر فإنه يلحق هذا الذي لم ينص علىٰ حكمه بما ورد فيه النص، ويُسمىٰ عمل الباحث المجتهد هذا: (القياس).

فالقياس: إلحاق أمر لم يرد حكمه في الكتاب أو السنة أو الإجماع بأمر ورد حكمه في أحدها لاشتراكهما في علّة الحكم.

واشتراك المتماثلات في الحكم دلّ عليه النقل والعقل:

أمّا النقل فمنه قوله تعالىٰ: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، فقد جاءت الآية

---

(١) الشريف التلمساني، مفتاح الوصول، ص٥٨٤ - ٥٩٢.

تنبيهاً علىٰ السبب الذي استحق به بنو النضير العقوبة وهو الكيد للفئة المؤمنة، وأن من يفعل مثلهم ينال نفس العقوبة، فما جرىٰ علىٰ المثيل يجري علىٰ مثيله.

وقد وردت أحاديث كثيرة نبه فيها الرسول ﷺ إلىٰ القياس واعتباره من الأدلّة، من ذلك قوله لمن سأله عن حكم حجّه عن أبيه الطاعن في السن: «أرأيت لو كان علىٰ أبيك دَينٌ فقضيته عنه، أكان يجزي ذلك عنه؟» قال: نعم، قال: «فاحجُجْ عنه»[١].

وقد أجمع الصحابة رضيَ الله عنهم علىٰ اعتبار القياس واستعماله، والرواياتُ في ذلك عنهم كثيرة، كقياسهم تقديم أبي بكر للإمامة علىٰ تقديم الرسول ﷺ له في الصلاة.

وأمّا المعقول: فمبناه أنّ الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع، والختم يقتضي وفاءَها بالأحكام إلىٰ يوم القيامة، وهذا الوفاء لا يتم إلّا بفهم علل الأحكام وإجرائها علىٰ غير المنصوص، لأن النصوص محدودة.

أركان القياس وشروطه:

وللقياس أركان لا يوجد بدونها، وشروط لا يصح من غيرها، وأركانه أربعة هي: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والعلة.

والشروط: منها ما هو خاص بحكم الأصل، ومنها ما هو خاص بالفرع، ومنها ما هو خاص بالعلة.

أمّا شروط حكم الأصل فأولها: أن يكون حكماً شرعياً ثابتاً بالنص أو الإجماع، وثانيها: أن تكون له علّة يمكن إدراكها بالعقل، وثالثها: ألّا يكون الحكمُ مختصاً به.

ويشترط في الفرع أن يكون مساوياً للأصل في العلّة، وألّا يكون فيه نص أو إجماع يدلّ علىٰ حكم مخالف بالقياس.

---

(١) رواه البخاري.

أمّا العلة التي هي الوصف الظاهر المنضبط المشتمل علىٰ المعنىٰ المناسب للحكم، فيشترط فيها جملةٌ من الشروط أهمها: أن تكون ظاهرةً يمكن التحقق من وجودها، ومنضبطةً لا تختلف باختلاف الأفراد والأحوال، وأن يترتب علىٰ بناء الحكم عليها دفع مفسدة أو جلب مصلحة، وألّا تكون وصفاً قاصراً علىٰ الأصل.

وهناك طرق كثيرة يمكن التوصل بها إلىٰ معرفة العلّة التي شُرِع الحكم من أجلها، منها: النص عليها صراحة أو إيماء من الكتاب أو السنة، ومنها الإجماع، ومنها المناسبة.

ومن المسائل المرتبطة بالعلة مسألة التعليل بالحكمة وهي: الثمرة التي تترتب علىٰ تشريع الحكم كدرء مفسدة أو حصول منفعة للعباد، فالأصوليون متفقون علىٰ أنه لم يقع في الشريعة، إذِ الواقع فيها التعليل بالأوصاف الظاهرة دون الحكم؛ لأن الحكمة أحياناً خفية غير ظاهرة، ومختلفة باختلاف الأشخاص والأماكن والأحوال، ومن ثم لا تصلح لبناء الحكم عليها، بخلاف العلة التي هي وصفٌ ظاهرٌ منضبطٌ يغلب علىٰ الظن اشتماله علىٰ ما يجلب مصلحة أو يدفع مفسدة؛ لأجل ذلك قرر العلماء أنّ الأحكام تدور وجوداً وعدماً مع عِلَلِها لا مع حِكَمِها، وإذا كانت العلّة في الفرع أقوىٰ منها في الأصل فهذا قياس الأَوْلىٰ، وإذا كانت مساوية لما في الأصل فهذا قياس المساوي، أمّا إذا كانت في الفرع أضعف منها في الأصل فهذا قياس الأدنىٰ(١).

المرحلة الخامسة ـ دفع التعارض بين الأدلـة:

هذه المرحلة من البحث لا يحتاج إليها الباحث المجتهد إلّا إذا وجد في المسألة التي يريد معرفة حكمها دليلين، يقتضي أحدهما حكماً يناقض ما يقتضيه الدليل الآخر فيها، كأن يقتضي أحد الدليلين الإيجاب والآخر التحريم.

---

(١) د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص٥٣ - ٧٩.

والتعارض في حقيقته إنما هو في نظر الباحث لا غير، أمّا في واقع الأمر فلا تعارضَ بين الأدلة الشرعية؛ لأنّ معنىٰ التعارض التناقض، ومن المستحيل أن يُصدر الشارع دليلين متناقضين في وقت واحد ولهما تعلُّقٌ بمسألة أو موضوع واحد؛ إذ التناقض من علامات النقص والعجز، وذلك مستحيلٌ في حق الله سبحانه وتعالىٰ.

ويقع التعارض بين الأدلّة القطعية والظنية من مرتبة واحدة علىٰ السواء، كالتعارض بين آيتين، أو آية وحديث متواتر، أو حديثين متواترين، أو غير متواترين، أو بين قياسين؛ ولذا لا يصح وقوع التعارض بين قطعي وظني، ولا بين نص وإجماع أو قياس، ولا بين إجماع وقياس؛ لأنه متىٰ حدث ذلك فإن معنىٰ التعارض لا يتحقق؛ إذ الأقوىٰ ينفي الأضعف، والقطعي يلغي الظني، فشرط تحقق التعارض بين أي دليلين شرعيين أن يكونا في مرتبة واحدة من حيث القوة[١].

وإذا بدا تعارضٌ بين الأدلّة في نظر الباحث لزمه البحث والاجتهاد في رفعه ودفعه، وذلك باتباع الخطوات التالية علىٰ الترتيب:

١) الجمع والتوفيق بين المتعارضين بوجهٍ صحيح، لأنّ إعمال الدليلين أولىٰ من إهمال أحدهما.

٢) الترجيح بين الدليلين إذا تعذر الجمع بينهما، إذا اقترن بأحدهما ما يقويّه علىٰ الآخر.

٣) نسخ أحد الدليلين والعمل بالآخر إذا كان مدلولهما قابلاً للنسخ وعُلِمَ المتقدم منهما والمتأخر.

٤) تساقط الدليلين وترك العمل بهما معاً إذا تعذرت الخطوات السابقة، ويُعمل بغيرهما من الأدلة كأنّ المسألةَ لا نصَّ فيها[٢].

---

(١) د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (٢: ١١٧٣ - ١١٧٥).

(٢) المرجع السابق (٢: ١١٨٢ - ١١٨٤).

وحيث إنّ الترجيح والنسخ خطوتان من خطوات دفع التعارض بين الأدلّة، فلابد إذن من كلمة موجزة تبين المراد من هذين المصطلحين.

أولاً ـ الترجيح: ويُراد به تقوية أحد الدليلين علىٰ الآخر ليُعمل به؛ لقيام الدليل علىٰ وجوب العمل بالراجح من الأدلّة وترك المرجوح.

والتعارض إمّا أن يكون بين النصوص، أو بين الأقيسة، وما كان منه بين النصوص فينقسم إلىٰ أربعة أقسام من حيث الترجيح هي: من جهة السند، ومن جهة المتن، ومن جهة الحكم، ومن جهة أمرٍ خارج.

أمّا الترجيح بين الأقيسة فله أربعة أنواع من المرجحات هي: من جهة الأصل، ومن جهة الفرع، ومن جهة العلة، ومن جهة أمرٍ خارج. ولكلٍّ من هذه الأقسام والأنواع عدة وجوه من المرجحات، قد تصل في بعضها إلىٰ أكثر من خمسين كما هو الحال في وجوه ترجيح المتن(١).

ثانياً ـ القول بالنسخ: ويلجأ إليه الباحث إذا تعذر الجمع أو الترجيح لدفع التعارض، ففي هذه الحالة علىٰ الباحث أن ينظر في تاريخ ورود النصين المتعارضين، فإذا تبين له بالفحص تقدم أحدهما علىٰ الآخر حَكَمَ بأن المتأخر منهما ناسخٌ للمتقدم.

والنسخ عبارة عن: رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه. فإذا ورد نص شرعي ثم ورد بعد العمل به نص آخر يرفع حكم النص الأوّل، سُمّي هذا الرفعُ نسخاً، وسُمّي النص الثاني ناسخاً والأوّل منسوخاً.

ومحل النسخ الأحكام الفرعية التي لم ينص الشارع علىٰ تأبيدها، ويصح أن يَنسخ بعض النصوص بعضها الآخر إذا تساوت في الدلالة والثبوت، وكلٌّ من الكتاب والسنة يصح أن ينسخ أحدهما الآخر علىٰ الراجح، ولا ينسخ الإجماعُ شيئاً من القرآن أو السنة، كما

---

(١) د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (٢: ١١٨٥ ـ ١٢٠٧).

لا يُنسخ بشيءٍ منهما؛ لأن الناسخ لا بدّ أن يكون متأخراً عن المنسوخ، ومعلوم أن نصوص القرآن والسنة متقدمة علىٰ الإجماع. كذلك لا يصح نسخ الإجماع بإجماع آخر، إلّا إذا كان الإجماع مبنياً علىٰ مصلحة ثم تغيرت هذه المصلحة.

أمّا القياس فلا ينسخ شيئاً من نصوص القرآن أو السنّة أو الإجماع أو القياس ولا منسوخاً بواحدٍ منها؛ لأن من شروط صحة القياس عدم مخالفته للنصوص الشرعية أو الإجماع.

ومعرفة الناسخ من المنسوخ من النصوص لا سبيلَ إليها سوىٰ النقل، وهو أنواع: كأن يشتمل النص علىٰ ما يدل علىٰ المتقدم، أو إخبار صحابي بذلك، أو بمعرفة التاريخ، أو الإجماع[1].

وهناك مؤلفاتٌ صنفها العلماء خصيصاً لمعرفة الناسخ والمنسوخ من نصوص الكتاب والسنة، فعلىٰ الباحث الرجوع إليها للوقوف علىٰ ما تلزمه معرفته مما يتعلق ببحثه من نصوص.

المرحلة السادسة ـ مراعاة ما ينتاب الأحكام الشرعية من عوارض:

الأحكام الشرعية المستمدة من الكتاب والسنة والقياس قد ينتابها بعض العوارض أو الأدلّة الأخرىٰ التي أقرّها الشارع وأرشد إلىٰ اعتبارها عند استنباط تلك الأحكام أو تطبيقها إن كان لها علاقة بها، وهذه الأدلّة هي: الاستصلاح، والذرائع، والعرف، وبعض صور الاستصحاب، وهي أقرب إلىٰ كونها قواعد ضابطة يراعيها الفقيه المجتهد عند البحث والنظر من اعتبارها مصادر كلية للأحكام.

وتفسير ذلك: أنّ النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والقياس تُعَدُّ مصادرَ أو أدلّةً إجماليةً يلجأ إليها المجتهد علىٰ الترتيب، فيبدأ أولاً بالكتاب ثم السنة فالقياس، ولا يقال: إن لم يجد الحكم في القياس ينظر في المصلحة المرسلة، فإن لم يجد ففي الذرائع، فإن لم يجد ففي العرف؛ إذ هذه الأدلّة لا تستقل بإنتاج الأحكام ابتداءً كالنصوص والقياس، وإنما هي بمثابة الأدلّة الضابطة التي قد تقتضيها حالاتٌ معينة.

---

(١) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، ص٣٩٣ - ٤٠٥.

ونبدأ بالمصلحة المرسلة والذرائع: فالملاحظ أن بينهما ارتباطاً وثيقاً، فكلٌّ منهما يؤول إلىٰ كونه مصلحة كلية شهدت لها نصوص الشريعة في الجملة من غير دليل خاص كما هو الحال في القياس، والنتيجة المترتبة علىٰ مراعاة كلٍّ منهما هي: جلب مصلحة عامة، أو دفع مفسدة عامة.

فالاستصلاح يعني أنّ الفعل الممنوع لمفسدة معينة يُباح إذا ترتب علىٰ منعه مصلحة متيقنة أو غالبة، والذرائع تعني: أنّ الفعل المأذون به لمصلحة معينة يُمنع إذا ترتب علىٰ تحصيل تلك المصلحة مفسدة مساوية أو تزيد، فالفعل الممنوع يُحكم بإباحته استصلاحاً، أي: لمصلحة كلية شهدت لها نصوص الشريعة الكلية من غير دليل خاص، كما يحكم بالمنع من الفعل الجائز إذا كان ذريعة إلىٰ مفسدة قطعية شهدت بها أدلة الشريعة الكلية وليس هناك نص معين يشهد علىٰ هذه المفسدة[١].

ومن أمثلة الأحكام المبنية علىٰ مراعاة المصلحة: فتوىٰ المالكية بجواز فرض الضرائب علىٰ الأغنياء إذا خلا بيت المال؛ لسد نفقات الدولة الضرورية، مع أن الأصل عدم جواز أخذ أموال الناس عن غير طيب خاطر، وكذلك إجازتهم شهادة الصبيان بعضهم علىٰ بعض في الجراحات، وإن لم يتوفر فيهم شرط البلوغ الذي هو من شروط العدالة في الشاهد؛ لأن العادة جرت ألّا يشهد الكبار لعبهم، وجوّزوا دفع الرشوة إذا كانت الطريقة الوحيدة لدفع ظلم أو معصية[٢].

ومن أمثلة الأحكام التي رُوعي فيها الذريعة إلىٰ الفساد: تحريم بيع السلاح زمن الفتن، وبيع العنب إلىٰ الخمّار، وتحريم قضاء القاضي بعلمه[٣].

---

(١) د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (٢: ٧٩٧- ٧٩٨).

(٢) د. عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه (٢: ٨٧٨).

(٣) د. وهبة الزحيلي، المرجع السابق (٢: ٨٧٨).

فالأصل في هذه الأعمال الجواز، ولكن اقتضىٰ تحريمَها ما اعتورها من عوارض جعلتها وسيلةً إلىٰ فسادٍ محقق.

أمّا العُرف وهو: ما اعتاده جمهور الناس من فعل شاع بينهم، أو لفظ تعارفوا إطلاقه علىٰ معنىٰ خاص فيُعَدُّ مرجعاً للمجتهد يراعيه عند تطبيق الأحكام وليس بمرجع مستقل كالنصوص الشرعية أو القياس، لذلك تخصص به النصوص الشرعية وقواعدها، كما يُستخدم في تقدير الأمور التي وردت في النصوص مطلقة غير مقيدة أو محددة.

ومن أمثلة ذلك عقدُ الاستصناع، فقد أجازه الفقهاء لجريان العُرف به مع أنه مخالف لقاعدة عدم جواز بيع المعدوم، ومثله بيع ثمار البستان التي وُجد بعضها دون البعض، فمِنَ الفقهاء من قال بجوازه لاعتياد الناس التعامل به مع أنّ بعض المبيع معدوم[١].

ومثال تطبيق العُرف في تقييد ما ورد مُطلقاً من النصوص: تقدير النفقة الواجبة للزوجة والمولود علىٰ الزوج، فقد وردت مطلَقةً في قوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ لذا يرجع في تقديرها إلىٰ العادة والعُرف[٢].

وليس كل عُرف يُعتد به شرعاً، بل لابد لاعتباره من اتصافه بجملةٍ من الشروط: أولها ألّا يُخالف نصاً، وأن يكون مستفيضاً شائعاً بين أهله، وأن يكون موجوداً وقتَ إنشاء التصرُّف، وألّا يوجد قول أو فعل يفيد عكس مضمونه.

والمقصود بالعُرفِ المخالف للنصِّ العرفُ الذي يخالف النصَّ من جميع الوجوه، بحيث يترتب علىٰ العمل به إبطال العمل بالنص كلياً، أمّا إذا لم يكن بهذه الصفة فلا يُعتبر مخالفاً للنص، فيُعمل به في حدوده، ويُعمل بالنص فيما عدا ما قضىٰ به العرف، كما في عقد الإستصناع، فقد أُجيز للعُرف ومُنع ما عداه عملاً بقاعدة (بيع المعدوم لا يجوز)[٣].

---

(١) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، ص١٨٣.

(٢) د. عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص٢٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٦.

وفيما يخص الاستصحاب فهو أنواع، ما يتعلق منها بهذه المرحلة اثنان:

الأوّل: استصحاب الوصف المُثبت للحكم حتىٰ يثبت خلافه، كالملْك عند وجود سببه وهو العقد، فإنه يظل ثابتاً إلىٰ أن يوجد ما يزيله، وكاستمرار الحل في المرأة المتزوجة بسبب عقد النكاح، وكشغل الذمة بالدين عند وجود موجبه وهو الالتزام أو الإتلاف.

ففي هذه الحالات وأمثالها لا يقوم المجتهد بالبحث عن حكم هذه الأمور من الأدلّة الكلية (القرآن والسنة والقياس)، وإنّما يحكم بدوام الحكم الشرعي السابق بدوام موجبه أو سببه حتىٰ يوجد ما يدل علىٰ عدم الاستمرار، كالطلاق في الزواج، والبيع أو الهبة في الملك، والوفاء في الدَّين.

الثاني: استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل الخلاف، كإجماع العلماء علىٰ صحة الصلاة بالتيمم عند فقد الماء، ولكن إذا رأىٰ المتيمم الماء في أثناء الصلاة هل تبطل صلاته ويُصلي من جديد بالوضوء أم لا؟

فمن العلماء من ذهب إلىٰ عدم البطلان؛ لانعقاد الإجماع علىٰ صحتها قبل رؤية الماء فيستصحب حال الإجماع إلىٰ أن يدل دليل علىٰ أنّ رؤية الماء مُبطلة، وذهب آخرون إلىٰ البطلان؛ لأنّ الإجماع عندهم انعقد في حالة العدم لا في حالة الوجود، فمن أراد أن يلحق المعدوم بالموجود فعليه الدليل[1].

ويُلاحظ في هذين النوعين من الاستصحاب أنهما استُخدما من قِبَلِ المُجتهد للحُكم باستمرارٍ أو ثبوتِ أمرٍ لوجود سببٍ أو موجبٍ لهذا الاستمرار أو الثبوت شرعاً، وليس لاستنباط حكم شرعي من أدلّة الشرع الكلية.

وبهذا يتبين ما سبق قوله في أوّل هذه المرحلة: من أنّ الاستصلاح، والذرائع، والعرف،

---

(١) د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص٨٦٢ - ٨٦٥.

وبعض صور الاستصحاب هي قواعد ضابطة يراعيها المجتهد في استنباطه أو تطبيقه لبعض الأحكام، وليست أدلّة كلية يرجع إليها ابتداءً في معرفة الأحكام الشرعية واستخراجها كالأدلة السمعية والقياس.

المرحلة السابعة ـ استصحاب الحكم الأصلي للأشياء:

هذه المرحلة هي الأخيرة في رحلة الباحث المجتهد لمعرفة الحكم الشرعي في مسألةٍ ما، فإذا لم يجد دليلاً خاصاً بها من الكتاب أو السنة أو القياس لجأ لمعرفة الحكم إلىٰ استصحاب الحكم الأصلي للأشياء.

والأصل في الأشياء هو: القاعدة الثابتة المستمرة بالدليل العام في أفعال المكلفين الاختيارية. ومواد الكون لا تخرج عن حكمين هما:

ـ **الإباحة والإذن** للأشياء والتصرفات النافعة للإنسان التي لم يرد فيها حكم معين عن الشارع، لقيام الأدلّة السمعية علىٰ ذلك، كقوله تعالىٰ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]، فخلْق الأرض وتسخير ما فيها وما في السماوات للإنسان دليلٌ علىٰ إباحتها له؛ إذ لو كانت محظورةً عليه لم تكن مخلوقة لأجله ومُسخَّرةً له.

ـ **الحرمة والحظر** للأشياء والتصرفات الضارة، لقوله ﷺ: «لا ضرَرَ ولا ضرار»[(١)]، ومعناه: النهي عن الإضرار بالنفس وعن إلحاق الضرر بالغير.

وبناءً علىٰ هذا إذا عَرَض أمر أو مسألة ما للمجتهد فإنه يبحث عن حكمها في نصوص الكتاب والسنة أو القياس، فإن لم يجد ذلك فيها لجأ إلىٰ الحكم الأصلي الثابت للأشياء وهو: الإباحة في المنافع، والحرمة في المضار، فإذا سُئل عن حكم حيوان أو نبات أو جماد أو تصرف من التصرفات وكان نافعاً قضىٰ بحِلّه، وإن كان ضاراً قضىٰ بحرمته.

---

(١) رواه الإمامان: مالك في الموطأ، وأحمد في المُسند.

والحقيقة أن المجتهد عندها يفعل ذلك لا يكون يُفتي أو يُثبت حكماً جديداً، وإنما يقضي باستمرار الحكم الثابت بالدليل العام القاضي بإباحة المنافع وحظر المضارّ.

هذه هي المراحل السبعة للبحث في الفقه الإسلامي لمعرفة الحكم الشرعي في المسائل.

بقيت مسألةٌ هي:

أين الحديث عن الاستحسان، وقول الصحابي، وشرع مَن كان قبلنا، في منهج البحث هذا؟ إذ لم يكن لها ذكر في حديثنا السابق عنه.

والجواب: أنّ هذه الموضوعات التي يتم تناولها عادة في كتب الأصول كأدلة كلّية؛ تُذكر عَقِبَ الحديث عن الكتاب والسنة والقياس، وتندرج في حقيقتها بغيرها من الأصول التي تم الكلام عنها.

فالاستحسان الذي هو: عدولٌ عن الحكم في مسألة بمثل ما حُكم به في نظائرها لدليل اقتضىٰ ذلك، يندرج عند التأمل في الترجيح بين الأدلة عند تعارضها.

وقول الصحابي عند القائلين بحجيته يعود إلىٰ كونه متفرِّعاً عن السنة، فالصحابة أدرىٰ من غيرهم ـ عند من يرىٰ قولهم حجةً ـ بمرامي الشارع، لمشاهدتهم التنزيل، ومعرفتهم لأسرار التشريع بصحبتهم للرسول ﷺ.

وشرع من قبلنا: عائد في الحقيقة إلىٰ نصوص القرآن الذي قص علينا ذلك الشرع، فالاحتجاج به ليس لذاته وإنما لإقرار القرآن له، إذ الأحكام الواردة في الشرائع السابقة في غير الكتاب والسنة منسوخةٌ في حقنا.

* * *

الفصل الرابع

منهج الفتوىٰ في الفقه

تمهيد:

عرفنا فيما سبق أن البحث في مصادر الأحكام الشرعية لمعرفة الحكم الشرعي في مسألة من المسائل هو ما اصطلح علىٰ تسميته بالاجتهاد في عرف علماء الشريعة، والنتيجة التي يتوصل إليها الباحث في نهاية دراسته للمسألةِ المُرادِ معرفةُ حكمها تظل غير مُلزمة لأحدٍ سوىٰ الباحث الذي قام بالنظر في الأدلة لإدراك ذلك الحكم؛ فإن سُئل هذا الباحث عن حكم هذه المسألة الذي توصل إلىٰ معرفته سُمي جوابه هذا (فتوىٰ).

فالفتوىٰ خروجٌ بالحكم الشرعي من حيز النظر إلىٰ مجال العمل والتطبيق. والتنفيذُ العملي للأحكام تراعىٰ فيه ظروفُ المستفتي والعواملُ المحيطة به؛ ولذا قال العلماء: الفتوىٰ تقدَّر زماناً ومكاناً وشخصاً.

ونظراً لما يترتب علىٰ الفتوىٰ من آثار عملية فإن علماء الشريعة أحاطوها بسياج من الشروط والآداب التي يجب أن تراعىٰ من قبل السائل وهو المستفتي، والمجيب الذي هو المفتي؛ كلُّ ذلك صيانةً للأحكام الشرعية من أن تطالها يد العبث والتشويه، وحرصاً منهم أيضاً علىٰ التطبيق الأمثل للأحكام، بما يحقق الأهداف التي من أجلها شرعت، ومن أجلها جاءت.

تعريف الفتوىٰ:

لغةً: قال صاحب «القاموس المحيط»[١]: «الفتيا والفتوىٰ وتفتح: ما أفتىٰ به الفقيه، وأفتاه في الأمر أبانه له». وفي الاصطلاح: هي الإخبار بحكم الشرع من غير إلزام.

وتُطلق ألفاظ: الفتاوىٰ، والنوازل، والمسائل، والأجوبة علىٰ مسمىٰ واحد هو: ما يجيب به المفتي عن سؤال؛ لذا يستعمل العلماء كل هذه الألفاظ كعناوين لكتب الفتوىٰ مثل: مسائل ابن رشد، ونوازل ابن الحاج، وأجوبة المجاصي، وفتاوىٰ السبكي... بيد أن لفظ النوازل يختص بما هو واقعٌ وحادث، فهي بذلك أدق في التعبير من كلمة الفتوىٰ التي تشمل السؤال عن الأحكام الشرعية لما وقع أو لم يقع[٢].

والفتوىٰ تكون باللفظ والكتابة، وقد تؤدَّىٰ بالإشارة؛ لذا عقد الإمام البخاري لها باباً في صحيحه[٣]، قال فيه: باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس، مستشهداً علىٰ ذلك بحديث ابن عباس أنّ النبي ﷺ سُئل في حجته فقال: ذبحت قبل أن أرمي، فأومأ بيده قال: ولا حرج.

وقد ورد في تعريف الفتوىٰ أنها (من غير إلزام) لتمييزها عن الحكم القضائي الذي يتصف بالإلزام؛ كي تحفظ الحقوق، وتفض الخصومات بين المتنازعين؛ ولو لم تكن له هذه الصفة ما كان لرفعها إلىٰ القضاء أي معنىٰ، أمّا الفتوىٰ فلا تتوقف علىٰ عنصر الإلزام القضائي، ولا تدخل في مجاله إلّا إذا اعتُمدت في مسألة معروضة أمام القضاء؛ فعندها تحوز تلك الصفة[٤].

---

(١) (٤: ٣٧٥ مادة: ف ت ي).

(٢) د. محمد رياض، أصول الفتوىٰ والقضاء في المذهب المالكي، ص ١٨١.

(٣) أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري (١: ٢١٨).

(٤) مثال ذلك: إذا شهد بهلال رمضان شاهد واحد، فأثبته حاكم يرىٰ ذلك، ونادىٰ في البلد بالصوم؛ فإن ذلك الحكم يلزم كل الناس، ولا تجوز مخالفته ممن لا يرىٰ ذلك؛ لأنه حكم وافق محل الاجتهاد. راجع في ذلك: حسن المشاط، الجواهر الثمينة، ص٢٧٦- ٢٧٧.

وعلىٰ هذا فالفتوىٰ في مجال العبادات والمعاملات لا إلزام لها بالاعتبار السابق، إلّا أنه يبقىٰ لها صفة الإلزام الديني المستند إلىٰ إيمان المرء المستفتي ووجدانه، بالإضافة إلىٰ ثقته في أهلية المسؤول للإجابة والفتوىٰ؛ لذا عرّف بعض العلماء الفتوىٰ بأنها: «مجرد إخبار عن حكم الله تعالىٰ المتعلق بمصالح الآخرة والدنيا، يختص لزومه بالمقلد للمذهب المفتىٰ به»[١].

واللزوم الوارد في آخر التعريف السابق، إنما هو بحق من يعتقد في كفاءة العالم المسؤول؛ إذ يجب علىٰ السائل في هذه الحالة أن يتبع قول من يعتقد أو يغلب علىٰ ظنّه أنه ثقةٌ في دينه وعلمه؛ مما يؤهله للجواب والفتوىٰ.

وقد ورد في التعريف أن الفتوىٰ إخبار بحكم الشرع، والمقصود بذلك أن الفتوىٰ لها تعلق بالأحكام الشرعية التكليفية التي هي: الوجوب، والندب، والحرمة، والكراهة، والإباحة، أو الأحكام الوضعية التي هي: الصحة والفساد والبطلان المترتبة علىٰ توفر فقد ركن أو شرط أو فقدهما، أو وجود مانع مرتبط بالشيء المراد إطلاق صفة من الصفات السابقة عليه أو خلُوّه عنه، وكل ذلك يعني ارتباط الفتوىٰ بالأحكام الشرعية العملية أساساً.

غير أن هذا لا يمنع من تعلق الفتوىٰ الفقهية بالأحكام العقائدية؛ لارتباط الأخيرة بالأحكام المتصلة بباب الردة وأحكامها، المعروفة في بنيان الفقه الإسلامي. فالفقيه يفتي بحكم الشرع في مسائل العقيدة، بإعطاء الفعل أو الاعتقاد المسؤول عنه الحكمَ الشرعي، بوصفه كفراً ورِدّةً، أو بدعةً محرَّمةً، وكذلك الوصف المناسب للشخص القائم بالفعل. وكل ذلك ليس من باب البحث في مسائل العقائد؛ وإنّما من جهة الآثار العملية المترتبة علىٰ كون هذا الفعل يخالف العقيدة الثابتة، وأن المتلبس بالفعل تتعلق به أحكام شرعية لها نتائج عملية ترتبط بشخصه وأسرته ومجتمعه الذي يعيش فيه[٢].

---

(١) د. محمد رياض، أصول الفتوىٰ والقضاء في المذهب المالكي، ص ١٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٨٠.

المُراد بمنهج الفتوىٰ هو:

المراحلُ التي علىٰ المفتي سلوكُها بالترتيب لتقديم إجابة شرعية صحيحة عن سؤال.

والمقصود بالمراحل في التعريف: الخطوات العملية المنهجية التي تلي كلُّ واحدةٍ منها الأخرىٰ، بطريقة مرتبة متدرجة، يقتضيها المنطق الطبيعي لترتيب الأشياء.

أمّا المُفتي فهو الباحث الذي استجمع الشروط التي تؤهله للإجابة عن أسئلة السائلين فيما يريدون معرفته من أحكام الشريعة المتعلقة بما يصدرعنهم من أفعال وأقوال، وهذه المؤهلات تتطلب إلىٰ جانب حيازة شروط البحث أو الاجتهاد شروطاً أخرىٰ، أهمها العدالة، التي هي سلامة الباحث عن أسباب الفسق وخوارم المروءة.

والخطوات التي يجب علىٰ المُفتي السير علىٰ هديها لإصدار فتواه هي:

أولاً ـ معرفة الواقعة أو السؤال علىٰ الوجه الصحيح:

معرفة الواقعة أو السؤال هو الركيزة الأولىٰ التي تبنىٰ عليها صحة الفتوىٰ وإصدارها، وذلك لسببين:

الأوّل: أن عدم التصور الصحيح للمسألةِ موضوعِ الفتوىٰ يؤدي حتماً إلىٰ إجابة غير صحيحة.

الثاني: أن جمهور السائلين ـ وأكثرهم من العوام ـ لا يجيدون في الغالب التعبير عمّا يسألون عنه، فتجدهم يقدمون المسألة بصورة تخالف الواقع؛ إمّا كلياً أو في بعض الجزئيات.. كما أن بعضاً منهم قد يطرح الواقعة التي يريد معرفة حكمها بطريقة مغلوطة أومضللة؛ بهدف الوصول إلىٰ إجابة معينة تخدم مصلحةً يرتجيها، أو لتحقيق رغبة خفية، أو ما فيه إضرارٌ بالغير.

لا ريبَ أن كل الأسباب السابقة ـ مجتمعةً أو متفرقة ـ توجب علىٰ من يتصدىٰ للإفتاء أن يتحرىٰ ويستفصل من السائل، سواءٌ كان السؤال شفهياً أو مسطوراً علىٰ ورق، ولا يكتفي

بظاهر السؤال؛ خاصة إذا أحس أو استشعر أن هناك شيئاً من الغموض أو الالتواء في ثنايا كلام السائل، وفي تاريخ الفتوىٰ ـ القديم منه والحديث ـ شواهدُ كثيرةٌ علىٰ ذلك.

لقد وُجِدَ في أيامنا هذه من يسأل عن حكم شهادات الاستثمار مصوِّراً لها علىٰ غير حقيقتها، مضفياً عليها صفة عدم الاستغلال، وأنّ أموالها تُستثمر في مشاريع مضمونة الربح، إلىٰ غير ذلك من الأوصاف، وقد جاز هذا الوصف علىٰ بعض من يُفتي وله مكانةٌ رسمية، فأفتىٰ بحِلِّ هذا النوع من المعاملات منخدعاً بما قيل له، بينما هي في حقيقة الأمر معاملةٌ ربوية، يأخذ فيها المصرف أموالَ هذه الشهادات ويُقرضها إلىٰ آخرين بفائدةٍ ربوية، إلىٰ غير ذلك من خفايا المصارف المشتملة علىٰ معاملات لا يُجيزها الشرع ولا يُقرّها بأي صورة من الصور.

يقول الإمام القرافي رحمه الله: «ينبغي للمفتي أن لا يأخذ بظاهر لفظ المُستفتي العامِّي حتىٰ يتبين مقصوده؛ فإن العامّة ربما عبّروا بالألفاظ الصريحة عن غير مدلول ذلك اللفظ، ومتىٰ كان حال المستفتي لايصلح له تلك العبارة ولا ذلك المعنىٰ فذلك ريبة للمفتي ينبغي للمفتي الكشف عن حقيقة الحال كيف هو، ولا يعتمد علىٰ لفظ الفتيا أو لفظ المستفتي، فإذا تحقق الواقع في نفس الأمر ما هو أفتاه! وإلّا فلا يفتين مع الريبة، وكذلك إذا كان اللفظ ما مثله يسأل عنه؛ فينبغي أن يستكشف ولايفتي بناءً علىٰ ذلك اللفظ؛ فإنّ وراءه في الغالب مرمىً هو المقصود، ولو صرّح به امتنعت الفتيا»[1].

ثانياً ـ معرفة ظُروف المُستفتي:

مر بك قبل قليل قول العلماء: (الفتوىٰ تُقدَّر زماناً ومكاناً وشخصاً). وبيانُ قولهم هذا: أن الأحكام التي شرعها الله تعالىٰ ابتداءً لتكون قانوناً عاماً لكل المكلفين وفي جميع الأحوال هي ما يُعرف في الاصطلاح الأصولي بالعزيمة، كالصلاة والزكاة والصوم وسائر

(١) شهاب الدين القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام، ص١١٨.

الشعائر، ويدخل فيها أيضاً كل ما دعت المصلحة العامة إلىٰ تشريعه من أول الأمر، كالبيع والإجارة والمضاربة والقصاص والحدود... إلخ.

والعزيمة تتنوع إلىٰ الأحكام التكليفية الخمسة التي هي: الواجب، والمندوب، والحرام والمكروه، والمباح[١].

غير أن الشخص الذي تعلق خطاب الله تعالىٰ بفعله، وهو المكلف، قد تَعرِضُ له عوارض تؤدي إلىٰ تغير الحكم في حقّه جزئياً أو كلياً، أي عدم انطباق حكم العزيمة عليه، وهذا التغيير في الحكم ناشئٌ عن أدلّة شرعية أخرىٰ أرشد إليها الشارع، مراعاةً لظروف الناس وأحوالهم، وسأكتفي في هذا الموضع بمثالين يوضحان المقصود.

المثال الأول: أنّ الحكم الشرعي في إلقاء المصحف أو جزء منه في موضع النجاسة والقاذورات من الأمور التي تستوجب الحكم بردّةِ الفاعل، إلّا أنّ الفتوىٰ بذلك تتوقف علىٰ أمور لا بد من توافرها حتىٰ تكون الفتوىٰ في حق مَن قام بذلك صحيحةً، من ذلك اشتراط أن يكون الفاعل بالغاً عاقلاً، فإذا تبين أنه دون سن التكليف، أو كان مجنوناً أو ضعيفَ العقل؛ فإن الحكم لاينطبق عليه والحال هذه، وكذلك لو كان بالغاً عاقلاً إلّا أنه تبين للمفتي أنه أُمّي لا يعرف القراءة، وإلقاءه للمصحف إنّما تمّ جهلاً بذلك، أو تبيّن أنه أعمىٰ.. فكل هذه الاعتبارات تُراعىٰ عند إصدار الفتوىٰ بحق مَن قام بهذا الفعل[٢].

المثال الثاني: من المُقرّر في المدرسة المالكية وجوب الموالاة في غسل أعضاء الوضوء؛ ولذا يبطل عندهم إذا طال الفصل بحيث يؤدي إلىٰ جفاف العضو الأخير، إلّا أنهم قيدوا هذا البطلان بمراعاة العوامل التي تؤثر في سرعة هذا الجفاف، مثل طقس الإقليم من حيث الحرارة والبرودة وشدة الرياح، كما اعتبروا في ذلك الفرق بين أعضاء الشاب والشيخ

---

(١) د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (١: ١١٠).

(٢) د. محمد نعيم ياسين، الإيمان، ص٢٨٢.

الكبير، فالحكم بالبطلان علىٰ الرغم من أنه مقرَّر عندهم، إلّا أنهم قيدوه بالاعتبارات التي سبق ذكرها، فكلٌّ يُفتَىٰ حسب وضعه الشخصي والبيئة التي يعيش فيها(١).

ثالثاً ـ معرفة الحكم الشرعي في المسألة:

الأصل في المفتي أن يكون باحثاً قد بلغ رتبة الاجتهاد المُستقل أو المُطلق أو المُقيد أو الترجيح، بيد أنّ لقبَ (المفتي) أصبح يُطلق في العصور الأخيرة علىٰ كل من درَسَ فقهَ مدرسةٍ من المدارس الفقهية المعروفة، واقتصر دوره علىٰ مجرد حفظِ نصوص الأحكام المعتمدة والمدونة فيها والإفتاءِ بها وإنْ لم يعرف مآخذها وأدلتها، وإطلاقُ لفظ المُفتي علىٰ هذا الأخير من باب الحقيقة العرفية(٢).

فإن لم يستوف المفتي شروط الاجتهاد، لكنْ كان له قدْرٌ من آلات النظر يستطيع به أن يميز بين الأدلة وأن يختار من الأقوال الفقهية؛ فإنّ من العلماء من يرىٰ جواز ذلك له، علىٰ أن يتقيد في عمله هذا بثلاثة شروط:

الأول: أن يكون اختيارُهُ مبنياً علىٰ قوة الدليل، فالقول الذي قامت الأدلة علىٰ رجحانه هو الأَوْلىٰ بالأخذ والاتّباع؛ وعلىٰ هذا يجب علىٰ المفتي المختار أن يتجنب تتبع الأقوال الشاذة والمتهافتة الدليل، وهذا يتطلب أن يكون مجتهداً في أي مرتبة من مراتب الاجتهاد، ولا ينزل إلىٰ رتبة التقليد.

والأفضل لمن كان حافظاً لفقه مدرسة معينة، بالغاً رتبةَ الإفتاء فيها، ألّا يتعدّىٰ حدود أحكام المدرسة التي يعرفها جيداً، إلىٰ الاختيار من المدارس الأخرىٰ إن كان قاصراً عن بلوغ أي رتبة من رتب الاجتهاد.

الثاني: الحرص علىٰ الإفتاء بما هو محل اتفاق بين العلماء، وترك مواطن الخلاف ما أمكن

---

(١) أحمد بن محمد الدردير، الشرح الصغير علىٰ أقرب المسالك إلىٰ مذهب الإمام مالك (١: ١١٣).

(٢) د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (٢: ١١٥٦).

ذلك، ومن أمثلة ذلك أنّ تَولِيِّ المرأة عقدَ زواجها بنفسها جائزٌ عند أبي حنيفة، باطلٌ عند الجمهور؛ لذا إن سئل عن مثل هذا العقد يُفتي بقول الجمهور القائلين بشرط قيام الولي بالعقد؛ لأن العقد في هذه الحالة يكون صحيحاً بالإجماع، إلّا أنّ للمفتي أن يُبيّن قول أبي حنيفة للمستفتي ويترك له الخيار، مبيناً له أن مسائل الحلال والحرام الأَوْلىٰ فيها الأخذ بالاحتياط.

وفي المسائل الخلافية علىٰ المفتي أن يحتاط للشرع، ويحتاط كذلك للمستفتي إذا كانت الأدلة متعادلةً لديه بحيث لا يستطيع ترجيح أحدهما علىٰ الآخر، مثال ذلك إذا سُئل عمن يريد الزواج بامرأة قد رضعت من أمّه أقل من خمس رضعات، فإنه يُفتيه بالحرمة، وإن كان السائل قد علم بالرضاعة بعد أن تزوجها ورزق منها بأولاد فإن الاحتياط للأولاد يجيز له الإفتاء ببقاء عقد الزوجية علىٰ مذهب جمهور العلماء الذين يرون أن ما قل عن خمس رضعات لا يحرّم ذلك.

الثالث: ألّا يتبع أهواء الناس، بل عليه اتباع المصلحة والدليل، والمقصود بالمصلحة هنا المصلحة المُعتبرة، وهي ما تؤدي إلىٰ دفع مفسدة أو جلب منفعة للمجتمع[١].

رابعاً ـ التأني وعدم التسرّع:

علىٰ من يتصدىٰ للإفتاء التروِّي وعدم التسرع في الردّ، وأن يتدبر في نتيجة فتواه، ويُستثنىٰ من هذا المسائل التي يعرفها جيداً من قبل، فهذه يجوز له الجواب عنها دون مراجعتها إذا كان متأكداً من الجواب؛ لأجل ذلك حرّم العلماء التسرّع في الفتوىٰ، وعدوا ذلك ضرباً من التساهل إذا قُدِّمت قبل إعطائها حقها من الدراسة والنظر.

ويدخل في دائرة التساهل تتبع الحيل المحرمة أو المكروهة، أو التمسك بالشبهات التي يقصد بها جلب منفعة للمستفتي، أو تمكينه من إلحاق الضرر بالغير غير أنّ الحيل التي لا شبهةَ فيها لا تدخل في هذا الباب؛ فللمفتي إن صح قصده أن يستخدمها في تخليص من تورَّط في

---

(١) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٣٤٣- ٣٤٤.

يمين أو ما شابه ذلك، ومن أمثلة هذه الحيل المشروعة قول الإمام أبي حنيفة: سافر بها، لمن سأله: حلفت أني أطأ امرأتي في نهار رمضان، ولا أُكفّر ولا أعصي![١].

خامساً ـ الوضوح والبيان:

بيان ذلك: أنّ المستفتي لا يمكنه العمل بالفتوىٰ ما لم تكن واضحة لا لبس فيها؛ لذا يجب علىٰ المفتي أن يجيب بصورة بيّنة جليّـة، إذ مهمته إخراج المستفتي من الإشكال والحيرة لا زيادة إدخاله فيها.

يقول ابن القيم: «لا يجوز للمفتي الترويج وتخيير السائل، وإلقاؤه في الإشكال والحيرة، بل عليه أن يبين بياناً مزيلاً للإشكال، متضمناً لفصل الخطاب، كافياً في حصول المقصود... ولا يكون كالمفتي الذي سئل عن مسألة في المواريث فقال: يقسم بين الورثة علىٰ فرائض الله عز وجل وكتبه فلان!»[٢].

سادساً ـ مراعاة مآل الفتوىٰ:

ذلك أنّ المفتيَ كالطبيب الذي يعالج المرضىٰ، فما يصلح لشخص قد لا يصلح لآخر، وهذا يتطلب أن يكون خبيراً بدروب النفس البشرية، عليماً بسنن المجتمعات، وهذا ما حدا بالإمام أحمد أن يجعل من شروط المفتي معرفته بالناس[٣].

وبناءً علىٰ ذلك قد تختلف الفتوىٰ من شخص إلىٰ آخر، مع أنّ السؤال واحد، فقد يشدد المفتي علىٰ بعض الناس إن كان يرىٰ مصلحة في ذلك، ويخفف علىٰ آخرين لاعتبارات نفسية أو اجتماعية لاحظها أو علمها، وعلىٰ هذا كان أهل الفتيا منذ عهد الصحابة رضيَ الله عنهم.

فابن عباس يفتي سائلاً عن توبة القاتل بأنْ لا توبة له، ويفتي آخر أنّ له توبة؟! وعندما

---

(١) يحيي بن شرف النووي، آداب الفتوىٰ والمفتي والمستفتي، ص٣٧ - ٣٨.

(٢) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين (٤ : ١٧٧).

(٣) المرجع السابق (٤ : ١٩٩ - ٢٠٥).

سئل عن سر اختلاف الإجابتين بيّن للمتحيرين المتعجبين من جوابه أنه شعر من كلام السائل الأوّل نيّـة القتل؛ فأراد صرفه عن ذلك بتيئيسه من التوبة، أمّا الثاني فقد كان قاتلاً آيساً من رحمة الله فأحب أن يجعل له سبيلاً للتوبة[(١)].

سابعاً ـ التدليل والتعليل:

والمقصود بذلك أن يذكر المفتي في جوابه دليل الفتوىٰ، وعلّة الحكم، ووجه مشروعيته للمستفتي.

وقد ذكر بعض العلماء أن المفتي غير ملزم بذكر الدليل للمستفتي، معللين ذلك بأن الفتيا غير التدريس والتأليف، واستحب البعض ذكر الدليل لمن كان متفقهاً دون غيره من السائلين العوام[(٢)].

غير أن وجهة نظر القائلين بذكر دليل الفتوىٰ وتعليلها تبدو أقوىٰ عند المقارنة والنظر، وذلك لسببين:

الأول: أنّ الرسول ﷺ كان يُسأل عن المسألة فيجيب إجابة مشتملة علىٰ التنبيه إلىٰ علة الحكم ووجه مشروعيته، ومن ذلك قوله لأبي النعمان بن بشير وقد خص بعض ولده بغلام نحله إياه: «أيسُرُّك أن يكونوا لك في البرّ سواء؟» قال: نعم، قال: «فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم»[(٣)].

والأمثلة من السنة كثيرة، والمراد أنّ الشارع كثيراً ما يومئ إلىٰ علل الأحكام وأسرارها مع أنّ قوله حجّة بذاته.

الثاني: أنّ الاعتناء ببيان علل الأحكام وأسرارها فيه مَلْحَظٌ نفسي عبّر عنه الإمام

---

(١) يحيى بن شرف النووي، آداب الفتوىٰ والمفتي والمستفتي، ص٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص٦٤-٦٥.

(٣) رواه البخاري ومسلم.

الغزالي فقال: «في معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالةُ القلوب إلىٰ الطمأنينة والقبول بالطبع، والمسارعة إلىٰ التصديق؛ لأنّ النفوس إلىٰ قبول الأحكام المعقولة الجارية علىٰ وفق المصالح أميل منها إلىٰ قهر التحكم ومرارة التعبّد، ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ وذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها، وكون المصلحة مطابقةً للنص...»[١].

وفي وقتنا هذا الذي كثرت فيه سهام التشكيك في الإسلام وأنه غير صالح للتطبيق، يزداد التأكيد علىٰ ذكر أسرار الأحكام وعللها للمستفتي، دفعاً للشبهات، وتعميقاً لمعاني الانقياد والطاعة لتلك الأحكام.

بيد أن هذا البيان والتعليل يختلف باختلاف المسائل والأشخاص، إذ من المسائل ما لا يحتاج بيان حكمه إلىٰ تعليل أو إطالة تحليل، والأمر في ذلك مرهون ببصيرة المفتي وتقديره للأمور والأشخاص.

ثامناً ـ الرجوع عن الفتوىٰ:

قد يفتي المجتهد في مسألة بناءً علىٰ أدلّة ترجحت لديه، ثم بعد حين من الوقت تبدو له أدلّة أخرىٰ، أو يظهر له بعد إعادة النظر والتفكير وجه آخر للمسألة يجعله يغير فتواه، وهذا التغيير في الفتوىٰ إمّا أن يكون قبل عمل المستفتي بالفتوىٰ أو بعد ذلك، فإن كان المستفتي علم بالرجوع قبل العمل بالفتوىٰ لم يجز له العمل بها، وإن كان قد عمل بها وكان سبب الرجوع تبيُّن المفتي أنه قد خالف دليلاً قطعياً من نص أو إجماع لزم المفتي تعريف المستفتي بذلك، ولزم المستفتي كذلك نقض ما كان قد عمل بناءً علىٰ ذلك.

أمّا إن كانت الفتوىٰ فيما للاجتهاد والاختلاف فيها مجالٌ فلا يلزم المفتي تعريف المستفتي بنقض الفتوىٰ، ولا يجب علىٰ هذا الأخير نقض ما كان قد عمل بناءً عليها[٢].

---

(١) محمد سعيد الباني، عمدة التحقيق، ص٣٥٨.

(٢) يحييٰ بن شرف النووي، آداب الفتوىٰ، ص٥٨ - ٥٩.

هذه هي أهم خطوات منهج الإفتاء التي يجب أن يراعيها من يتصدىٰ للإخبار عن حكم الله تعالىٰ، إلّا أنه قبل ذلك وبعده تبقىٰ مسألةٌ في غاية الأهمية ألا وهي: الإخلاصُ لله تعالىٰ، وطلب التوفيق منه في الفتوىٰ عامة، وفيما أشكل عليه من المسائل خاصة، فالموفق مَن وفّقه الله سبحانه وتعالىٰ.

* * *




البابُ الثاني

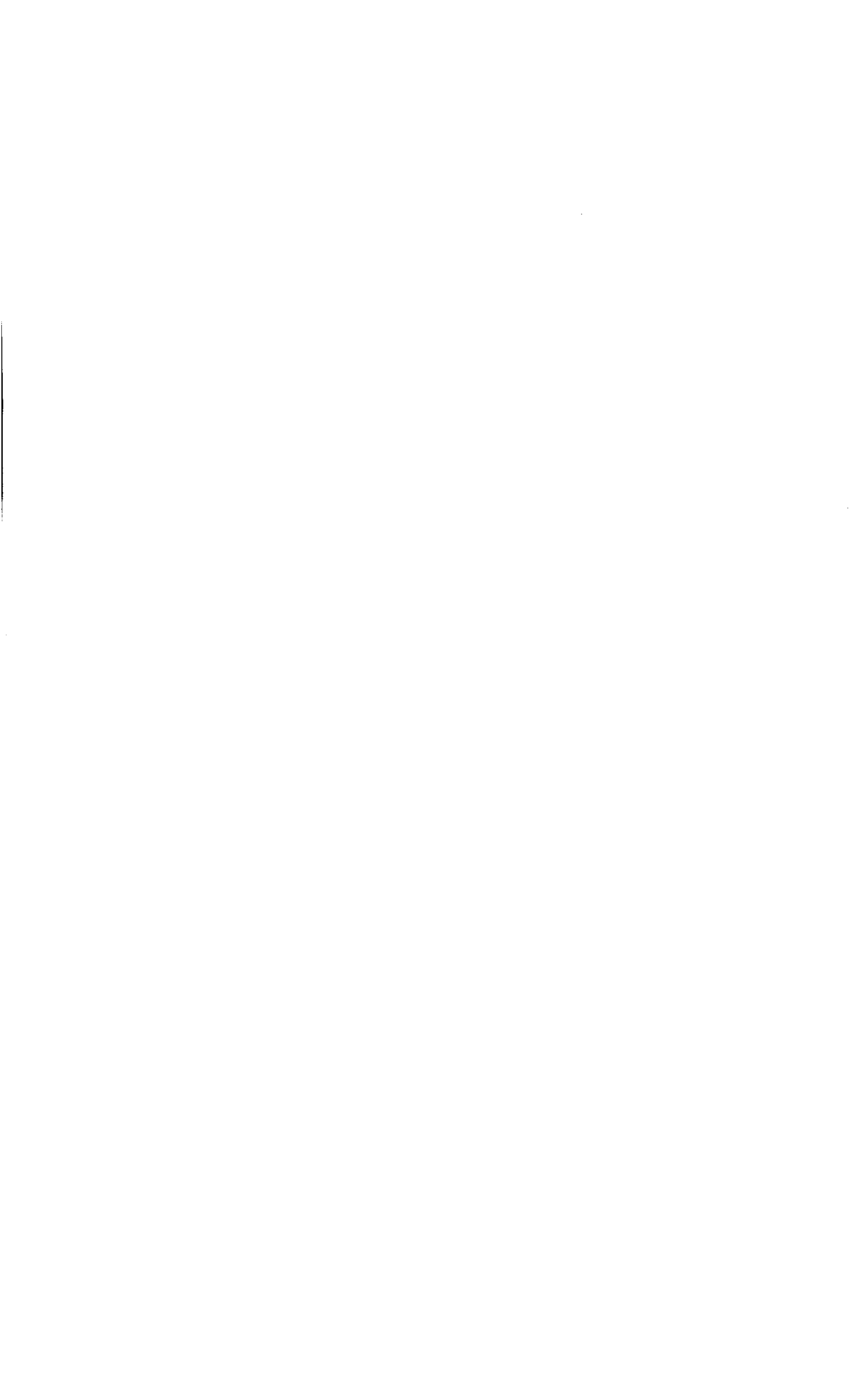
تبلور طرق البحث الفقهيّ في أربعة مناهج

وفيه فصلان:

الفصل الأول: المُتفق عليه والمختلف فيه من قواعد المنهج.

الفصل الثاني: التطبيق العملي لمنهج استنباط الأحكام.



الفصلُ الأول
المُتفق عليه والمختلف فيه من قواعد المنهج ومراحله

ما سبق ذكره وشرحه بإيجاز من مراحل المنهج، وما انطوت عليه من قواعد استنباطية، وأدلّة وقواعد كلية: منها ما هو محل اتفاقٍ بين العلماء، ومنها ما هو محل خلافٍ بينهم.

وفيما يتعلق بأدلّة الأحكام الكلية من حيث حجيتها وترتيبها في سُلّم المراحل، فأكثره محل اتفاق بين علماء الشريعة وفقهائها، وقليل منها دار حوله خلاف يرتبط معظمه ببعض الشروط أو التفاصيل الخاصة بها.

غيرَ أن الأمر يختلف فيما يتعلّق بقواعد استثمار الألفاظ واستنباط الأحكام من النصوص، إذ جرىٰ في كثير منها خلاف بينهم، سواء باعتبار بعضها من حيث الحجية أو عدمها ابتداءً، أو بالاتفاقِ حول صحة القاعدة إجمالاً من حيث الأصلُ والاختلافِ فيما يتعلق بتطبيقها في صورة من صورها الجزئية.

والخلاف المذكور عائد في أساسه إلىٰ تباينٌ في بعض مصادر قواعد هذا المنهج، التي من أهمها اللغة العربية، وقواعد المعرفة العقلية وقوانينها.

وبيان ذلك بإيجاز: أن نصوص الكتاب والسنة قد وردت باللغة العربية؛ مما يعني بداهة أنه لا يمكن فهم مُراد صاحب هذه النصوص إلا باستخدام القواعد الدلالية والبيانية لهذه اللغة، وهذه الأخيرة استنبطها علماء اللغة وأئمتها عن طريق التتبع والاستقراء، والعديد من هذه القواعد وإن كان محل اتفاقٍ إلا أن الكثير منها أيضاً محل نظرٍ وخلافٍ فيما بينهم، ولما

أخذ علماء الشريعة تلك القواعد عنهم كان من الطبيعي أن تنعكس تلك الخلافات اللغوية علىٰ اجتهاداتهم وبحوثهم الفقهية.

أمّا قواعد المعرفة العقلية، والنصوص الشرعية ذاتها، فقد كان لها أثر بيّن في القواعد الأخرىٰ المتعلقة بصحة نقل النصوص، أو التي انبنىٰ عليها اعتبارٌ أو رفضٌ لبعض مصادر الأحكام الشرعية. والخلافُ حول بعض القواعد السابقة بين العلماء أوجد تبايناً في النتائج بينهم.

خذ مثلاً الخلاف المتصل بقواعد تمحيص النصوص من حيث القبول والرد؛ تجده راجعاً في معظمه إلىٰ حجم الاحتمالات العقلية التي يمكن أن ترد علىٰ الخبر المنقول كي ينال الدرجةَ التي يستحقها في سلم القبول أو الرفض.

وفي ميدان التطبيق العملي لتلك القواعد علىٰ خبر الآحاد نجد أنّ دائرة تلك الاحتمالات تتسع في المدرسة الحنفية، يليها في ذلك مدرستا مالكٍ والشافعي، بينما تضيق في مدرسة الإمام أحمد رضيَ الله عنه.

فالحنابلة يشترطون اتصال السند وعدالة الرواة لقبول الحديث، واستثنوا من ذلك المرسل إذا لم يكن في الباب حديثٌ متصلُ السند.

والشافعي يشترط اتصال السند وعدالة الرواة؛ ولذا لم يقبل العمل بالحديث المرسل إلّا إذا عاضده أمر من الأمور الآتية وهي: أن يكون المرسِلُ من كبار التابعين، أو يَرِدَ مسنداً من طريق آخر، أو يوافق قولَ صحابي، أو يفتي بمقتضاه أكثرُ العلماء(١).

أمّا علماء المدرسة المالكية فيشترطون عدم مخالفة الخبر لعمل أهل المدينة، وألّا يصادم أصلاً من الأصول الثابتة، أو قاعدةً من القواعد المرعية في الشريعة(٢).

---

(١) محمود الطحان، تيسير مصطلح الحديث.

(٢) إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي، الموافقات (٣: ١١).

وتبلغ درجات الاحتمال العقلي مداها فيما قد يَعرِضُ للخبر من أمور تخرجه من دائرة القبول في المدرسة الحنفية، فهم وإن كانوا يرون الاحتجاج بالمرسل إلّا أنّهم أضافوا ثلاثة شروط للعمل بالحديث هي:

١ـ ألّا يعمل الراوي بخلاف ما يرويه، فإن خالف فالحجة في عمله لا في روايته؛ لأنّ مخالفته تدل علىٰ نسخه، أو تركه لدليل آخر، أو أنّ معناه علىٰ غير ظاهره.

٢ـ ألّا يكون الخبر مخالفاً للقياس ـ والمقصود به القواعد الكلية ـ إذا كان الراوي غير فقيه؛ لاحتمال روايته بالمعنىٰ.

٣ـ ألّا يكون موضوع الحديث فيما تعم به البلوىٰ، أي: يكثر وقوعه، فإن كان كذلك وورد من طريق الآحاد فثبوته مشكوكٌ فيه؛ لأن ما كانت طبيعته هكذا فإن الدواعيَ تتوافر علىٰ نقله بطريق الشهرة أو التواتر(١).

الخلاف حول حجية الأدلّة الكلّية:

لم يحدث خلافٌ بين العلماء حول حجّية الأدلّة الكلية: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، سوىٰ ما هو معروف من إنكار المدرسة الظاهرية للقياس، أمّا بقية الأدلّة فقد شارك الشافعيةَ علماءُ الظاهر في القول بعدم حجّية قول الصحابي إذا لم يتأيد بالقياس، وشايعهم علىٰ ذلك بعض علماء المدارس الأخرىٰ، كابن الحاجب من المالكية، والكرخي من الحنفية(٢).

كما أنكر الظاهرية الاستصلاح والاستحسان؛ جرياً علىٰ أصلهم في إنكار الاحتجاج بغير النصوص، أمّا الأدلّة الكلية الأخرىٰ فالتحقيق أنّ الخلافَ الذي دار بين فقهاء الجمهور حولها يعود في حقيقته إلىٰ الخلاف في مقدار الأخذ بها، وليس في اعتبارها ابتداءً كدليل من أدلّة الشرع.

---

(١) د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (٢: ٨٥٢ – ٨٥٨).

(٢) المرجع السابق (٢: ٨٥٢ – ٨٥٨).

مثال ذلك: المصالح المرسَلة، إذ العلماء من المذاهب الأربعة متفقون علىٰ العمل بها، ولكنهم يتفاوتون في مقدار ذلك العمل، فأكثر الأئمة في ذلك الإمامُ مالك ثم الإمام أحمد، ويليه الحنفية، ثم الشافعية الذين تضيق عندهم دائرة العمل بالمصالح[١].

ومن ذلك أيضاً: الأخذ بمبدأ الذرائع وسدها، فالإمامان مالك وأحمد اعتبراها حجةً تبنىٰ عليها الأحكام، فيما أخذ بها الشافعي وأبو حنيفة في حالاتٍ وتركا العمل بها في حالاتٍ أخرىٰ، وأنكر ابن حزم الظاهري اعتبارها مطلقاً[٢].

والاستحسان ـ الذي هو في حقيقته العمل بأقوىٰ الدليلين ـ أخذ به كل العلماء ما بين موسع في ذلك ومضيق، وإنكاره الذي نسب إلىٰ الشافعي رحمه الله إنما قصد به إنكار التشريع بالهوىٰ دونَ الرجوع إلىٰ الشرع[٣].

الخلاف حول ترتيب الأدلّة:

أمّا الخلاف حول ترتيب الأدلّة في سلّم الاحتجاج فيتمثل في الخلاف حول قول الصحابي، فالقائلون بأنه حجّة شرعية ـ وهم: الحنفية والمالكية والحنابلة ـ يقدّمونه عند الاحتجاج علىٰ القياس، بل إنّ الإمام أحمد بن حنبل يقدمه علىٰ الحديث المرسل والضعيف، أمّا الشافعية فلا يرون أنه حجة. وعلىٰ هذا فترتيب الأدلّة عند مَن يرون حجيته ـ وهم الجمهور ـ كالتالي: الكتاب، ثم السنة، ثم قول الصحابي، وأخيراً القياس. أمّا عند علماء المدرسة الشافعية فترتيبها كما يلي: الكتاب، ثم السنة، ثم القياس.

تبلور هذه الخلافات المنهجية في أربعة مدارس:

لقد مرّ بنا في التمهيد الذي تناول الأدوار التي مرّ بها الفقه أن مناهج الاستنباط

---

(١) د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (٢: ٧٦٧).

(٢) المرجع السابق، (٢: ٨٨٨ – ٨٨٩).

(٣) المرجع السابق، ص٨٦.

وُجِدَتْ بذرتها منذ عهد الصحابة متمثلةً في مدرستي الحديث والرأي، وكيف أنّ هذه البذور انتقلت بارتحال من ترك منهم المدينة المنوَّرة إلىٰ البلدان التي رحلوا إليها، ثم ورّثوا طريقتهم في البحث والاجتهاد إلىٰ تلاميذهم من التابعين، وعلىٰ أيدي هؤلاء التلاميذ زاد تمايز مناهج الاستنباط، وهؤلاء بدورهم ورّثوا مناهجهم إلىٰ مَن جاء بعدهم من تابعي التابعين.

وفي جيل تابعي التابعين تبلورت المناهج واتضحت معالمها علىٰ أيدي الأعلام منهم، وابتدأت مدارس الفقه المشهورة بالتمايز، حاويةً وجامعةً في طياتها ما دار حوله خلاف من قواعد منهج البحث وأدلته الكلية مما كان متفرقاً بين العلماء.

ذلك أن التواصل العلميّ بين فقهاء ذلك الجيل ومجتهديه لم ينقطع، فكانت بينهم مراسلات ولقاءات، تدارسوا فيها المسائل العلمية التي كان فيها أخذ وردّ بينهم؛ لذا فما استقل أحدهم بمنهج في نهاية الأمر إلّا بعد أن خبر ودرس ما عند الآخرين، فكان تمايزهم بالمناهج تمايز العارف البصير.

وكان أوّل هؤلاء الذين تكاملت علىٰ أيديهم طريقة البحث ومناهج الاستنباط: الإمام أبو حنيفة، الذي حوىٰ واستوعب عِلْمَ مَنْ قبله من فقهاء الكوفة، كشيخه حمّاد، وإبراهيم النخعي. واشتهر من تلاميذه أبو يوسف ومحمد بن الحسن وزفر وغيرهم ممن تكاملت بهم معالم هذه المدرسة فيما بعد.

وثاني هؤلاء: الإمام مالك بن أنس، وارث علم أهل المدينة، ومنهم الفقهاء السبعة، وقد كانت له نقاشاته العلمية مع غيره من أعلام عصره، كالليث بن سعد، وسفيان الثوري، وأبي حنيفة، وتلميذه محمد بن الحسن الذي أخذ عن مالكٍ الموطأ. وكان لمالكٍ تلاميذه الذين نشروا علم مدرسته، كابن القاسم وأصبغ وأشهب وغيرهم.

وثالث مؤسِّسي المدارس: الإمام الشافعي، الذي تتلمذ علىٰ مالك، وسبر منهاجه وطريقته في الاجتهاد، والتقىٰ بمحمد بن الحسن وناقشه وعرف ما عنده، كما التقىٰ بالإمام

أحمد، والتقىٰ بعلماء مصر لـمّا رحل إليها، وناقشهم، وأخيراً استقل بأصول منهجية بعد الدراسة والتمحيص، وأخذ عنه تلاميذه الذين نشروا منهجه وعلمه، كالبويطي والمزني والمرادي وغيرهم.

وآخرهم الإمام أحمد بن حنبل الذي تتلمذ علىٰ الشافعي، وتمثّل مدرستُه بحق مدرسةَ أهل الأثر، وقد كان لمدرسته وجود وانتشار بواسطة من تتلمذ علىٰ يديه كأبي بكر الأثرم، وأبي بكر المرُّوذي.

ومن هذه اللمحة يتضح التواصل العلمي بين مؤسسي المدارس الفقهية التي كُتب لها البقاء، هذا التواصل الذي كان بين بعضهم البعض كالذي سبق ذكره، أو بين أحدهم وبين بعض تلاميذ الأئمة الآخرين، كالذي كان بين مالك وأبي حنيفة ومحمد بن الحسن، وبين هذا الأخير والإمام الشافعي، أو بين هؤلاء وغيرهم من العلماء الآخرين ممن انتهت مدارسهم فيما بعد، كالليث بن سعد والثوري والأوزاعي وابن جرير الطبري وابن أبي ليلىٰ.

وقد ذكرتُ منذ قليل أنّ المذاهب الأربعة حوت مناهجَ الاستنباط وقواعدَه عند العلماء الآخرين ممن لم يكتب لمذاهبهم البقاء، فهي وإن طُويت كعناوين فأصولها وما ابتُنيَ عليها مندرجةٌ في مدارس ـ أو بالأحرىٰ مناهج ـ الأئمة الأربعة.

ومن الأمثلة علىٰ ذلك: أنّ مذهب الإمام سفيان الثوري يذكر في المذاهب البائدة، لكنّ الناظرَ في أصوله المنقولة عنه يجدها لا تختلف عما هو معروف في مدارس الأئمة الأربعة.

من ذلك: أنه كان يرىٰ أنّ الزيادةَ علىٰ النص نسخ، والناسخ لابد أن يكون في قوة المنسوخ، فإذا ورد حديث آحاد فيه زيادة علىٰ نص القرآن لم يعمل بالحديث، ومن هنا لم يُجِز القضاءَ بشاهد ويمين؛ لأن الحديث الوارد في ذلك آحاد، وهو زيادة علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

كما لم يقل بفرضية النية والبسملة والموالاة في الوضوء، مع أنه ورد في ذلك قوله ﷺ:

«إنما الأعمال بالنيات»[١]، وقوله: «لا وضوءَ لمن لم يذكر اسمَ الله عليه»[٢]، وأمره ﷺ للرجل الذي رآه يصلي وفي ظهر قدمه لمعة لم يصبها الماء أن يعيد الصلاة[٣].

فهو لم يذهب إلىٰ فرضية هذه الأشياء لأنها وردت في أحاديث آحاد، وهي زيادة علىٰ فرائض الوضوء الواردة في قوله تعالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦].

وكان يشترط للعمل بخبر الآحاد ألّا يكون موضوعه وارداً فيما تعم به البلوىٰ؛ فلذا نجده لا يقول بوجوب الجهر بالبسملة في الصلاة، ولا بنقض الوضوء من مس القُبُل، ولا برفع اليدين في تكبيرات الانتقال في الصلاة، لأن الأحاديث الواردة في ذلك من الآحاد ومواضيعُها مما تعم به البلوىٰ[٤].

والثوري في كل ما سبق ينهج طريقة فقهاء المدرسة الحنفية، بيد أننا نجده يخالفهم في اشتراطهم ألّا يكون الحديث مخالفاً لقياس الأصول، فقد كان يَعُدُّ الحديث في هذه الحالة أصلاً في حدّ ذاته يعمل به، لذا نجده يقول بحديث المصَرّاة، وهو قوله ﷺ: «من اشترىٰ غنماً مصَرّاة فاحتلبها، فإن رضيها أمسكها، وإن سخطها ففي حلبتها صاعٌ من تمر»[٥]، مع أنه مخالفٌ للقاعدة في الضمان وهي: المثل في المثليات، والقيمة في القيميات[٦].

وعَمِلَ بحديث: «ذكاة الجنين ذكاة أمه»[٧]، وهو في هذا يتفق مع جمهور الفقهاء.

---

(١) رواه البخاري ومسلم.

(٢) رواه أبو داود والترمذي، باب الطهارة.

(٣) رواه أبو داود وأحمد.

(٤) د. محمد روّاس قلعه جي، موسوعة فقه سفيان الثوري، ص٥٨-٥٩.

(٥) رواه البخاري ومسلم.

(٦) د. محمد روّاس قلعه جي، المرجع السابق، ص٦٠.

(٧) رواه الترمذي.

وهناك أمثلة أخرىٰ نكتفي منها بما ذكرنا، فليس الغرض الاستقصاء، وإنما بيان أنّ قواعد الاستنباط للأئمة الذين اندرست مذاهبهم قد حوتها المذاهب الفقهية الأربعة التي كتبَ الله تعالىٰ لها البقاء، وما نقلناه عن الإمام الثوري يقال عن بقية الأئمة كالليث بن سعد وابن جرير الطبري والأوزاعي، وغيرهم.

ولما كانت قواعد كل إمام قد مُحّصت من خلال النقاشات والحوارات التي دارت بينه وغيره من الأئمة، أو بينه وتلاميذه، فإن من كان يريد الاجتهاد لم يكن له من طريق إلىٰ ذلك إلّا بالانضواء تحت منهج من تلك المناهج الأربعة التي تكاملت واحتوت علىٰ ما عند الآخرين من قواعد.

وهكذا ما جاء منتصف القرن الرابع الهجري تقريباً إلّا وقد رسخت قواعد هذه المدارس، وتكامل بنيانها، في حين ذَوَت المدارس الأخرىٰ واختفت، وكان آخرها المدرسة الظاهرية، التي خبا سراجها مع منتصف القرن السادس وانطفأ في القرن الثامن، وكُتب البقاء لمناهجَ أربعةٍ مثّلتْها المذاهب الأربعة المعروفة.

* * *

الفصل الثاني
التطبيق العملي لمنهج استنباط الأحكام

نتناول في الصفحات التالية عرضاً مختصراً لكتاب «تخريج الفروع علىٰ الأصول» للإمام شهاب الدين الزنجاني، وكان في النية القيام بعرض مختصر لكتاب «مفتاح الوصول إلىٰ بناء الفروع علىٰ الأصول» للشريف التلمساني، الذي يماثل كتاب الشهاب في الفكرة، وإن اختلف عنه في طريقة العرض، فالزنجاني رتّب كتابه علىٰ أبواب الفقه، في حين جعل التلمساني كتابه مرتباً حسب ترتيب القواعد الأصولية، إلّا أنّ خوف الإطالة جعلني أنصرف عن الفكرة وأكتفي بالكتاب الأول، الذي يمتاز عن كتاب «المفتاح» باستيعابه لأبواب الفقه وإن لم يستوعب مسائله، مما يجعل الفكرة أكثر وضوحاً ورسوخاً في ذهن القارئ.

ويُبدي الكتاب من عنوانه المحتوىٰ الذي بين دفتيه، وهو العلاقة بين الفروع الفقهية وقواعد المنهج التي أنتجت تلك الفروع، وقد سلك المؤلف طريقة إيراد القاعدة الأصولية أولاً ثم بيان الثمار الناتجة عنها.

وقد عَرَضَ المؤلف القواعد كما هي مقررةٌ في المدرسة الشافعية، مع مقارنتها بما هو محرر في مدرسة الإمام أبي حنيفة، جاعلاً من تلك المقارنة ميداناً لجلاء أثر كل منهج في الفروع الناجمة عنه.

ونظراً لطول الكتاب، فأقتصر فقط علىٰ إيراد الأمثلة التي تبين المقصود من هذا الكتاب، محاولاً جعل تلك الأمثلة مستوعبةً لمعظم أبواب الفقه التي وردت، مع صياغة كل ذلك بأسلوب يتماشىٰ مع أساليب المعاصرين في الكتابة والتأليف قدر الإمكان.

كتاب الطهارة

القاعدة الأولىٰ ـ الأصل في الأحكام التعليل أم التعبُّد؟

ذهب الإمام الشافعي رحمه الله وجمهور العلماء إلىٰ أن أحكام الأعيان ـ أي الذوات ـ كالحكم علىٰ شيء بأنه طاهر أو نجس، أو مملوك أو غير مملوك، والأحكام الشرعية التي هي الأوصاف الثابتة للأفعال، كالوجوب، والحرمة، والندب، والكراهة، والإباحة، ليست من صفات ما نسبت إليه من الأعيان والأفعال، بل شرعها الله تعالىٰ تعبداً وتحكماً، أي أنها غير معللة، والمصالح التي تترتب عليها ليست هي الباعث علىٰ تشريعها، ولكنها تأتي تبعاً لتلك الأحكام.

وحجة الشافعي والجمهور: أنه لا يمكن للإنسان الوقوف علىٰ حقائق تلك الأحكام، لضعف الإدراك البشري وقصوره، كما أنه إذا جاز أن يعاقب الله تعالىٰ العاصيَ علىٰ معصيته، مع أنه لا مصلحةَ لأحدٍ في ذلك؛ فمن الجائز إذاً أن يشرع الأحكام وإن تعلق بها مفسدة ولم يتعلق بها مصلحةٌ لأحد.

أمّا علماء المنهج من المدرسة الحنفية، فقد ذهبوا إلىٰ أن الأحكام الشرعية إنما شرعها الله تعالىٰ لمصالح العباد، وحجتهم في ذلك أن شرع الأحكام بدون مصلحة من العبث، والعبث من صفات النقص التي ينزه الله تعالىٰ عنها.

والخلاصة أن الشافعي رحمه الله يرىٰ أن الأصل في الأحكام هو التعبد؛ ومن ثم غلَّبَ هذا الأصل، وبنىٰ مسائله في الفروع علىٰ ذلك، في حين جعل أبو حنيفة مسائله الفرعية مبنيةً

علىٰ أن الأصل هو التعليل، وقد انبنىٰ علىٰ الخلاف في هذه القاعدة خلاف في الثمار الناتجة عنها، من ذلك:

١ـ أن النجاسة لا تزول إلّا بالماء عند الشافعي رحمه الله؛ تغليباً لمعنىٰ التعبد، أمّا أبو حنيفة فألحق بالماء كل سائل طاهر يزيل عين النجاسة وأثرها؛ تغليباً منه للتعليل، والمقصود بالنجاسة هنا النجاسة الحسية التي تصيب الثوب أو البدن.

٢ـ أن جلد الكلب لا يطهر بالدباغ عند الشافعي بناءً علىٰ أصله في تغليب معنىٰ التعبد، أمّا عند الحنفية فإنّه يطهر بذلك لقولهم بتعليل الأحكام.

٣ـ ما لا يؤكل لحمه من الحيوان لا يطهر جلده إذا ذُكِّي عند الشافعية؛ مراعاةً للتعبد، وعند الحنفية يطهر؛ لأنهم يعللون الطهارة بسفح الدم وما تعفن من الرطوبات.

٤ ـ الخل الناتج عن تخليل الخمر نجسٌ عند الشافعية؛ تغليظاً للأمر فيها، أمّا الحنفية فحكموا بطهارته؛ لأن علّة النجاسة زالت بالتخليل، فيطهر كطهارة الجلد بالدباغ.

القاعدة الثانية ـ العلة القاصرة لا تصلح أساساً للقياس:

اتفق الشافعية والحنفية علىٰ أنّ العلة القاصرة لا تصلح أساساً للقياس عليها، إلّا أنهم اختلفوا في فائدتها.

فالحنفية يرون أنْ لا فائدةَ فيها؛ لأنها لا تُثبت حكماً في غير محل النص، أمّا الشافعية فيرون أنها وسيلة إلىٰ نفيه، مثلها في ذلك مثل المتعدية في إثباته، وكلاهما مقصودان؛ فإنّ إثبات الحكم في محل النفي أو نفيه في محل الإثبات ممنوع.

وقد انبنىٰ علىٰ هذه المسألة قضيةٌ أخرىٰ هي: هل يُضاف الحكم في محل النص إلىٰ النص أو إلىٰ العلة؟

فالشافعي يرىٰ أنها تضاف إلىٰ النص، وأبو حنيفة رحمه الله يضيفها إلىٰ العلة.

أثر الخلاف في القاعدة:

لقد انبنىٰ علىٰ الخلاف في هذه القاعدة خلاف في عدة مسائل، نقتصر علىٰ ذكر ما كان منها من باب الطهارة وهي: حكم الخارج من غير السبيلين:

فالشافعي رحمه الله يرىٰ أنه لا ينقض الوضوء؛ لأن العلة فيه مقصورة علىٰ محل النص، وهو خروج الخارج من المسلك المعتاد. فيما يرىٰ أبو حنيفة الانتقاض، لأن العلة في الأصل خروج النجاسة من بدن الآدمي.

القاعدة الثالثة ـ في الزيادة علىٰ النصّ:

يرىٰ الشافعية أن الزيادة علىٰ النص ليست نسخاً، خلافاً لأبي حنيفة، وأساس الخلاف في هذه المسألة مبني علىٰ اختلافهم في تحديد معنىٰ النسخ.

فعند الشافعية: هو رفع الحكم الثابت؛ وعلىٰ هذا فالزيادة ليست نسخاً، وعند الحنفية هو بيانٌ لمدة الحكم؛ وعلىٰ هذا فالزيادة علىٰ النص نسخ.

وقد انبنىٰ علىٰ الخلاف بينهم في هذه المسألة أن النية واجبة في الوضوء عند الشافعية؛ لأن اشتراطها لا يوجب نسخاً، فيما يرىٰ الحنفية أنها لا تجب؛ لأن آية الوضوء ذكرت غسل أربعة أعضاء ولم تذكر النية، فمن أوجبها فقد زاد علىٰ النص.

القاعدة الرابعة ـ في استيعاب الفعل المأمور به:

إذا أمر الشارع المكلف بفعل شيءٍ فهل، هل يجزيه فعل أقل ما يقع عليه اسم الفعل المأمور به أم لابد من فعل كل ما يتناوله اسم المأمور به؟

إلىٰ الرأي الأول ذهب الشافعي، وحجته في ذلك: أن الأقل مستيقن، والزيادة مشكوك فيها، فلا تجب من غير دليل.

أمّا الحنفية فيرون أن الإجزاء لا يتم إلا بفعل كل ما يتناوله اسم المأمور به، واحتجوا لرأيهم: بأن الاسم يطلق علىٰ الكل حقيقة، وعلىٰ البعض مجازاً، والكلام يحمل علىٰ الحقيقة عند الإطلاق إلىٰ أن يقوم دليل المجاز.

ومن آثار الاختلاف في هذه القاعدة:

أ) أن قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة: ٦] لا يوجب المضمضة والاستنشاق في طهارة الغسل عند الشافعية، لأنه يسمىٰ متطهراً بدونهما، وما زاد علىٰ ما يقع عليه اسم الطهارة لا يوجبونه بالآية بل بدليل آخر.

أمّا الحنفية فيوجبون غسلهما؛ لأنه لا يكون متطهراً طهارة كاملة بدونهما.

ب) أن مقدار ما يمسح من الرأس في الوضوء غير محدد عند علماء المدرسة الشافعية، بل يكفي عندهم ما يطلق عليه الاسم وهو الأقل. أمّا أبو حنيفة فحدده بمقدار الناصية.

* * *

كتاب الصلاة

القاعدة الأولىٰ ـ التصويب والتخطئة في مسائل الاجتهاد:

ذهب الشافعي رحمه الله إلىٰ أن المصيب في المسائل الاجتهادية واحد، والحق فيها متعين، غير أن الإثم محطوط عن المخطئ لخفاء الدليل.

ودليله علىٰ ذلك: أن القول بتصويب المجتهدين يؤدي عند اختلافهم في التحليل والتحريم أو الصحة والفساد في مسألة واحدة في حق شخص واحد في زمن واحد إلىٰ الجمع بين النقيضين، ونسبةُ التناقض إلىٰ الشرع محال.

وعند الحنفية: كل مجتهد مصيب، وحجتهم في ذلك ما تواتر عن الصحابة أنهم كانوا يتشاورون في أحكام الوقائع، ويرد بعضهم علىٰ بعض، ومع ذلك يصلي بعضهم خلف بعض علىٰ الرغم من اختلافهم في الفروع.

وقد كان للخلاف في هذه المسألة أثر في الحكم علىٰ من اشتبهت عليه القبلة، واجتهد وصلىٰ إلىٰ الجهة التي غلب علىٰ ظنه أنها جهة القبلة، ثم تبين قطعاً أنه أخطأ.

فالشافعي يرىٰ لزوم القضاء في حقه؛ لفوات الحق المتعين، والخطأ ينفي الإثم دون القضاء، أمّا الحنفية فلا يرون وجوب القضاء عليه، لتصويبه فيما مضىٰ وإن بان أنه خطأ.

القاعدة الثانية ـ في الواجب الموسَّع والواجب المضيَّق:

ينقسم الواجب إلىٰ مضيق وموسع عند الشافعي رحمه الله.

أمّا **المضيق**: فهو الذي يكون وقته المحدد له يسعه وحده، ولا يسع غيره من جنسه، كشهر رمضان فإنه لا يسع صوماً غيره.

والموسَّع: هو الذي يكون وقته الذي وقته الشارع له يسعه ويسع غيره من جنسه، كوقت صلاة الظهر مثلاً فإنه يسع أداء الظهر، وأداء صلاة أخرىٰ.

ودليل الشافعي: أن الوجوب مستفاد من الأمر، والأمر يتناول الوقت، ولم يتعرض لجزء من أجزائه؛ إذ لو حلّ الأمر علىٰ تخصيصه ببعض أجزاء الوقت لكان ذلك غير المسألة المتنازع فيها، وإذ لم يكن في الأمر دلالة علىٰ تخصيص الفعل بجزء من أجزاء ذلك الوقت، وكان كل جزء من أجزاء ذلك الوقت قابلاً له، وجب أن يكون ذلك الأمر هو إيجاب إيقاع ذلك الفعل في أي جزء كان من أجزاء ذلك الوقت.

وأنكر أكثر علماء الحنفية العراقيـين الواجبَ الموسَّع، وقالوا: إن الوجوب يختص بآخر الوقت، ولو أتىٰ المكلف بالواجب في أول الوقت، كان ذلك جارياً مجرىٰ تعجيل الزكاة قبل وقتها.

وحجتهم في ذلك: أن الواجب ما تحتم فعله ويلام تاركه، وهذا مفقودٌ في مسألتنا، فإن المكلف مخير في أول الوقت، إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، فلو كان واجباً في هذه الحالة لما تصور أن يتخير؛ لأن التخيير يوجب النفلية دون الوجوب والفرضية.

وقد نتج عن الخلاف في هذه القاعدة خلافهم في المسائل الفقهية التالية:

أ) أن الصلاة تجب بأول الوقت عند الشافعي وجوباً موسعاً، ممتداً من أول الوقت إلىٰ آخره.

وقال أبو حنيفة: لا تجب إلّا في آخر الوقت، والأداء قبله يقع تعجيلاً أو نفلاً ثم ينقلب فرضاً. فإذا صلىٰ الصبي في أول الوقت، ثم بلغ في آخره، لم يلزمه إعادة الصلاة عند الجمهور، وعند أبي حنيفة يلزمه؛ لأن الوجوب يثبت في آخر الوقت، وقد صار فيه أهلاً للوجوب، فبان

أن ما أدّاه لم يكن شاغلاً وظيفة وقته، بخلاف البالغ إذا صلىٰ في أول الوقت، فإنّه كان أهلاً للوجوب.

ب) أن تعجيل الصلوات في أوائل الأوقات عند الشافعي أفضل؛ لئلا يتعرض لخطر العقاب.

وقال أبوحنيفة: تأخيرها إلىٰ آخر الوقت أفضل؛ إذ لا وجوبَ في أول الوقت، وإنما شُرع الوجوب في أول الوقت رخصةً من الشارع للحاجة، وليس الإتيان بالرخص أفضل من غيره.

ج) أن المسافر إذا سافر في أول الوقت، أو حاضت المرأة بعد دخول الوقت، ومضىٰ مقدار الفعل من الزمان، يجب الإتمام علىٰ المسافر، والقضاء علىٰ الحائض عند الشافعي؛ لأنهما أدركا وقت الوجوب.

وعند أبي حنيفة لا يجب؛ بناءً علىٰ أن الوجوب لم يتحقق في أول الوقت.

د) أن قضاء الصلوات يجب وجوباً موسعاً عند الشافعي، وعند أبي حنيفة يجب وجوباً مضيقاً علىٰ الفور.

* * *

كتاب الزكاة

قاعدة ـ الزكاة أهيَ مؤونةٌ أم عبادة؟

ذهب الشافعية إلىٰ أن الزكاة مؤونة مالية، وجبت للفقراء علىٰ الأغنياء بقرابة الإسلام علىٰ سبيل المواساة، ومعنىٰ العبادة تَبَعٌ فيها، وإنما أثبته الشرع ترغيباً في أدائها، وطمعاً في ثواب الله تعالىٰ.

وحجتهم في ذلك: أن الهدف منها يتحقق ولو أخذت قهراً، كما أنه يجوز التوكيلُ في أدائها، وتحمُّلُ الزوج عن زوجته.

أمّا الحنفية فيرون أن الزكاة وجبت عبادةً لله تعالىٰ ابتداءً، وترويضاً للنفوس كي لا تقع في الطغيان بسبب الاستغناء بالمال، وقالوا: إن الإسلام عبادةٌ محضة، وكذلك بقية أركانه، والزكاة من جملتها، فهي عبادة إذاً، والدليل علىٰ ذلك قوله ﷺ: «بُني الإسلام علىٰ خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان».

أثر الخلاف في هذه المسألة:

أ) أن الزكاة تجب علىٰ الصبي والمجنون عند الشافعية، ولا تجب عند الحنفية؛ إذ لا عقابَ ولا طغيانَ في حقهما.

ب) أنّ الزكاة لا تسقط بموت من وجبت عليه عند الشافعية، بل تُخرَج من رأس المال، وعند الحنفية لا تؤخذ من تركته، لامتناع حصول الابتلاء في حقه ووقوع العقاب.

ج) أن الزكاة تجب علىٰ المديون عند الشافعية لاستغنائه بما في يده، وتعلُّق الدَّين بذمته، أمّا أصحاب أبي حنيفة فقالوا: لا تجب لامتناع الارتياض في حقه لكونه مقهوراً بالدين ممتنعاً عن الطغيان.

د) أنّ الزكاة تجب في مال الضمان، وإخراجُها يتم بعد رجوع المال عند أصحاب الشافعي، وقال أصحاب أبي حنيفة: لا تجب؛ لأن هذا المال ليس سبباً لوقوعه في الطغيان.

هـ) يرىٰ علماء المدرسة الشافعية أنْ لا زكاةَ في الحُليّ المباح؛ لأنه متعلق بحاجة المالك، وفي إيجابها إبطالٌ لمعنىٰ المواساة، فيما ذهب الحنفية إلىٰ وجوبها؛ لأن حاجة التحلي لا تمنع من الوقوع في الطغيان، فتجب الزكاة ليحصل الارتياض.

و) أنّ النقدين لا يُضَم أحدهما إلىٰ الآخر في كمال النصاب عند أصحاب الشافعي؛ لأن الضم بالقيمة يتضمن عسراً وحَرجاً، أمّا الحنفية فيرون ضم أحدهما إلىٰ الآخر، لاشتراكهما في المعنىٰ المطلوب منهما وهو الإعداد للنماء.

* * *

كتاب الصوم

القاعدة الأولىٰ ـ في النفي المُضاف إلىٰ جنس الفعل:

النفي المُضاف إلىٰ جنس الفعل كقوله ﷺ: «من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له»[١] يجب العمل بمقتضاه، ولا يعد من المجمل عند الشافعية؛ لأن المجمل ـ وهو اللفظ الذي يتناول مسميات كل واحد منها ـ يجوز أن يكون مراداً للمتكلم، وهذا لا ينطبق علىٰ الحديث المذكور؛ لأن الإمساك اللغوي الحقيقي لا يجوز أن يكون مراداً للنبي ﷺ، وإذا لم يكن مراداً بطل أحد القسمين، وإذا بطل أحد القسمين تعيّن الآخر، وهو نفي الصوم الشرعي.

وذهب الحنفية إلىٰ امتناع العمل به، وقالوا: إنه مجمل لتردده بين نفي الصوم الحقيقي الذي هو الإمساك، وبين الصوم الشرعي.

وقد انبنىٰ علىٰ الخلاف في هذه القاعدة أن الشافعية يرون لزوم تبييت النية في الصوم المفروض عملاً بالحديث، أمّا الحنفية فلم يروا ذلك لأن الحديث مجمل عندهم.

القاعدة الثانية ـ في تأخير البيان عن وقت الحاجة:

إذا سُئل الرسول ﷺ عن قضية تتضمن أحكاماً فبيّن بعضها وسكت عن بعض، وكان المسكوت عنه مما يحتاج إلىٰ بيان من الرسول عليه السلام، كان سكوته مع المعرفة دليلاً علىٰ انتفاء وجوبه عند الشافعية؛ إذ لو كان واجباً لبينه ﷺ؛ لأنّ الحاجة ماسة إلىٰ البيان، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بالاتفاق.

---

(١) رواه أحمد والترمذي وأبو داود والنسائي.

وذهب أبو حنيفة إلىٰ أنه لا يدل علىٰ انتفاء الوجوب، فإن السكوت لا دلالةَ له علىٰ الأحكام.

وقد نتج عن الخلاف في هذه المسألة اختلافهم في حكم المطاوعة، فالشافعية لا يرون وجوبَ الكفارة عليها، واستدلوا علىٰ ما ذهبوا إليه بما ورد في الحديث أنّ أعرابياً أتىٰ النبي ﷺ فقال: هلكت وأهلكت، فقال: «ماذا صنعت؟» فقال: واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال عليه السلام: «أعتقْ رقبة»[1] ، وسكت عن إيجابها علىٰ امرأته، فدل علىٰ أنها لا تجب عليها، وعند أبي حنيفة تجب عليها الكفارة.

القاعدة الثالثة ـ هل وجوب الأداء بالسبب أو بخطاب المكلَّفين؟

حقيقة خطاب التكليف عند الشافعية هو المطالبة بالفعل أو الاجتناب له؛ لأنّ التكليف في اللغة هو تحميلٌ لما فيه كلفة ومشقة.

وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلىٰ أن التكليف ينقسم إلىٰ: وجوبِ أداء وهو المطالبة بالفعل أو الاجتناب له، وإلىٰ وجوبٍ في الذمة سابق عليه، وقالوا: إن وجوب الأداء يستلزم فهماً للخطاب، والوجوب في الذمة لا يستلزم ذلك، وأن الوجوب الأوّل يستفاد من الخطاب، والثاني من الأسباب بدليل وجوب الصلاة والصوم علىٰ النائم والمغمىٰ عليه في وقت الصلاة وفي شهر رمضان مع أن الخطاب موضوع عنه؛ فدل ذلك علىٰ أن الواجب مضاف إلىٰ أسباب شرعية غير الخطاب، وأجروا ذلك في كل الواجبات والعبادات، وإذا ثبت الوجوب بالسبب فالأداء بعده يكون بخطاب الشرع.

وعند الشافعية أن وجوبَ الأداء والواجبَ في الذمة كلاهما مستفادٌ من الخطاب، والأسباب غير مؤثرة في الإيجاب، بدليل أنها كانت موجودة قبل وضعها شرعاً ولم توجب شيئاً.

---

(١) رواه الدارقطني بهذا اللفظ.

وقد ترتب علىٰ الخلاف في هذه القاعدة مايلي:

أ) أنّ المجنون إذا أفاق في أثناء شهر رمضان لا يلزمه قضاء ما مضىٰ من أيام الجنون، وكذلك إذا أفاق في أثناء النهار لا يلزمه قضاء ذلك اليوم عند الشافعية؛ إذ الوجوب بالخطاب، ولا خطاب، وعند الحنفية يجب عليه القضاء.

ب) أنّ الصوم غير واجب علىٰ المريض والمسافر والحائض عند الشافعية؛ لأن الوجوب يُتلقَّىٰ من الخطاب، ولا خطابَ في حقهم، وعند الحنفية يجب ذلك عليهم؛ لأن الوجوب متعلق بالسبب وقد وجد.

القاعدة الرابعة ـ في جريان القياس في الكفّارات:

ذهب الشافعي إلىٰ أن كل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جائز فيه، وخالفهم أصحاب أبي حنيفة فقالوا: إن القياس لا يجري في الكفارات، واحتج الشافعية لمذهبهم بإجماع الصحابة علىٰ العمل به، وبأن القول بعدم جريان القياس في الكفارات مع ظهور المعنىٰ وتجليه فيها تحكمٌ، أمّا مع عدم ظهور المعنىٰ فلا خلافَ في عدم الجريان.

واحتج الحنفية لمذهبهم بأن الشارع أوجب الكفارة بالظهار لكونه منكَراً من القول وزوراً كما ورد في الآية، ولم يوجبها في الردة، مع أنها أشد في المنكر وقول الزور، فحيث لم يوجب ذلك فيما هو أَوْلىٰ دلّ علىٰ امتناع جريان القياس فيه، ولهم أدلّة أخرىٰ ليس هنا محل بسطها.

وقد تفرع عن الخلاف في هذه القاعدة المسائل التالية:

أ) مَن جامع في يومين من رمضان واحد يلزمه كفارتان عند الشافعية لتماثل السببين، وعند الحنفية لا يلزمه سوىٰ كفارة واحدة لعدم جواز القياس علىٰ السبب السابق.

ب) إذا ردّ الحاكم شهادة من انفرد برؤية هلال رمضان، فإن الشاهد تلزمه الكفارة

إذا جامع في ذلك اليوم عند الشافعية، كما إذا قبل القاضي شهادته، وعند الحنفية لا يلزمه ذلك للقاعدة عندهم في الكفّارات.

ج) أنّ من تعمّد استدامة الجماع حتىٰ طلع عليه الفجر ولم ينزع، لزمته الكفارة عند الشافعية، قياساً لدفع الانعقاد علىٰ قطع العقد، وعند علماء الحنفية لا تلزمه الكفارة، لعدم جواز القياس فيها.

* * *

كتاب الحج

قاعدة ـ في النيابة في التكاليف والعبادات البدَنية:

اتفق الشافعية والحنفية علىٰ أنّ الصلاة والصوم لا تدخل فيهما النيابة، واختلفوا في الحج الذي هو عبادة بدنية ومالية.

ومبنىٰ الخلاف أن الشافعيَّ لا يمنع دخول النيابة في التكاليف والعبادات البدنية، لأن فعل العبادة علامة علىٰ الثواب الذي هو منحة من الله تعالىٰ وفضل، والعقاب عدل، فجاز أن ينصب فعل غيره عليه.

وعند أصحاب أبي حنيفة أن العبادة لا تدخلها النيابة؛ لأن الثواب بسبب الطاعة، والعقاب بسبب المعصية، فلا يتعدىٰ فاعلاهما.

أثر الخلاف في هذه القاعدة:

أ) أنّ من استطاع الحج ببدنه فأخّر ذلك حتىٰ أصبح لا يستطيع الحركة بسبب مرض مزمن، استأجر أجيراً يحج عنه عند الشافعية ويقع الحج عن المستنيب، وعند الحنفية يقع عن الأجير، أما المستنيب فله أجر النفقة.

ب) أنّ من استقر وجوب الحج في ذمته إذا عجز ولم يملك مالاً فبذل ابنه الطاعةَ للحج عنه وجب قبوله عند علماء المدرسة الشافعية، وعند الحنفية لا يجب.

ج) أنّ إحرام الولي عن الصبي صحيحٌ عند الشافعية، ويقع الحج عن الصبي، وعند الحنفية لا يصح.

د) أنّ من بلغ مريضاً مرضاً يمنعه من الحركة يلزمه الحج بطريق الاستنابة، وعند الحنفية لا يلزمه.

هـ) أنّ المستطيع إذا مات أُخرِجَ من ماله ما يحج به عنه غيره، وقال أبو حنيفة: لا يفعل ذلك إلّا إذا أوصىٰ.

❊ ❊ ❊

كتاب البيوع

القاعدة الأولىٰ ـ في الأصل الذي تُبنىٰ عليه العقود المالية:

الأصل الذي تُبنىٰ عليه العقود المالية التراضي، غير أنّ حقيقة الرضا أمرٌ خفي؛ لأن محله القلب، ومن ثم اقتضت الحكمة ردَّ الخلْق إلىٰ وصف ضابط جلي يُستدَل به عليه، وهو الإيجاب والقبول الدّالّان علىٰ رضا العاقدين.

ولم يُجوِّز الإمام الشافعي إلحاق غيرهما بهما، إعمالاً لقاعدته في المحافظة علىٰ ضوابط الشرع، أمّا أبوحنيفة فقد ألحق بهما المعاطاة: وهو أن يتبادل المتبايعان السلعة دون كلام؛ لأنها تدل علىٰ التراضي عنده، والله تعالىٰ يقول: ﴿أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِيٓ أَمْوَٰلِنَا مَا نَشَٰٓؤُاْ﴾ [هود: ٨٧]. ويرىٰ الشافعية ضعف هذا الاستدلال لأنه يؤدي إلىٰ انحلال القواعد بأجمعها وإبطال الضوابط بأسرها، فإن المطاوعةَ وإن دلت علىٰ التراضي إلّا أنّ الشرع اعتبر رضاً خاصاً، وهو الرضا الذي يتضمنه الإيجاب والقبول.

القاعدة الثانية ـ في الغرر والجهالة المصاحبَين للعقود:

لّما كان شرع البيوع من ضرورات الحياة التي لا بد منها، اقتضت حكمة الشرع تحقيق هذا المقصد بنفي الغرر والجهالة عن مصادر العقود ومواردها؛ إذ أن الشرَهَ إلىٰ السعي قد يحمل المرء علىٰ الرضا بالعقود المشتملة علىٰ الغرر الخفي وإهمالِ الشروط التي تجب مراعاتها؛ لذا كانت هذه العقود جديرةً بالمنع حتىٰ تهذب لهم تجارتهم، ويكونوا علىٰ بصيرة من أمرهم؛ لأجل ذلك حجر علىٰ الصبيان لقلة بصيرتهم، إلّا أن ذلك حجر عام، وهذا حجر خاص.

وقد تفرّع عن هذا الأصل مسألتان:

أ) بطلان البيع والشراء في الأعيان الغائبة عند الشافعية، دفعاً للغرر النافي للشرَه. بينما اكتفىٰ أبو حنيفة في دفع الغرر وتحقيق الرضىٰ المُعتبر بشرع الخيار عند الرؤية.

ب) شرع خيار المجلس عند الشافعي في عقود المعاوضات، ومستنده في ذلك قوله ﷺ: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرّقا»[1]، فإنه من الأعمال القائمة علىٰ كمال الرضىٰ بالعقد المباشر، واكتفىٰ أبو حنيفة بأصل الإقدام الصادر من الأهل في المحل.

❊ ❊ ❊

(١) رواه النسائي (٧: ١٢٥٢).

كتاب الرِّبـا

القاعدة الأولىٰ ـ في الاستثناء بعد الجُمَل المتعاطفة:

حقيقة الاستثناء عند الشافعي: إخراج بعض الجملة عن الجملة بحرف (إلّا) أو ما يقوم مقامه، فلفظ الاستثناء يوجب انعدام المستثنىٰ منه في القدر المستثنىٰ، مع بقاء العموم بطريق المعارضة كالتخصيص، إلّا أن الاستثناء متصل بالكلام، والتخصيص منفصل.

وذهب أبوحنيفة وأصحابه إلىٰ أن الاستثناء لفظ يدخل علىٰ الكلام العام فيمنعه من اقتضاء العموم والاستغراق حتىٰ يصير كأنه لم يتكلم إلّا بالقدر الباقي بعد الاستثناء، ولكل فريق أدلّة كثيرة تؤيد ما ذهب إليه ليس هنا مكان بسطها، فمن أراد التفصيل فعليه بمظانّها.

وقد تفرع عن هذه القاعدة مسائل منها:

أ) أن الأصل في الأموال الربوية عند الشافعي تحريم بيع بعضها ببعض، والجواز يثبت مستثنىٰ من قاعدة التحريم، مقيداً بشرط المساواة، والحلول والتقابض عند اتحاد الجنس، وبشرط الحلول والتقابض عند اختلاف الجنس، لقوله ﷺ: «لا تبيعوا الذهب بالذهب، والوَرِق بالوَرِق، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلّا سواء بسواء، يداً بيد، عيناً بعين، فإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يداً بيد»[1]، فإنه نهىٰ عن بيع الأشياء بعضها ببعض بصورة عامة، ثم استثنىٰ حالة المساواة، فالنهي الأول يتناول القليل والكثير بعمومه، والاستثناء يتناول ما يدخل تحت الكيل، وهو ما يتحقق فيه المساواة؛ ولهذا

---

(١) رواه مسلمٌ والبيهقي.

قال الشافعية: لا يجوز بيعُ حفنة بحفنتين ونظائرُ ذلك. وقال أبو حنيفة: الأصل فيها الإباحة لقوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وقال: إن المقصودَ من الحديث آخرُه، وإنْ كان مصدَّراً بالنهي، وهو كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»(١)، إذ المقصود منه إثباتُ الطهور شرطاً للانعقاد، لا نفيُ الصلاة بدون الطهور، ولكن انتفاء الصلاة عند انتفاء الطهور حاصل لضرورة فوات شرط الصحة، فكذلك الفضل يحرم، لضرورة فوات الشرط الذي أنيطت به الإباحة وهو المساواة في الكيل، والحفنة غير مكيلة، فتبقىٰ علىٰ أصل الجواز.

ب) أنّ التقابضَ في بيع الطعام بالطعام شرطٌ عند الشافعي، سواء اتحد الجنس أو اختلف، بناءً علىٰ أن الجواز ثبت مستثنىً من قاعدة التحريم، وفيها التقابض المستفاد من قوله عليه السلام: «يداً بيد» فإنه صريح، ثم هو منزل علىٰ العادة والتقابض في المجلس. ووجه أبوحنيفة قوله ﷺ: «يداً بيد» علىٰ الحلول المنافي للنَّساء، وقولـه «عيناً بعين» علىٰ التأكيد والتكرير، وقال: إنه مؤيد بالقياس الجلي من حيث إن الأصل في البيع الجواز، والموجب للفساد الفضل، والتفاوت ههنا لأن المقبوض في مجلس العقد كالمقبوض في غير مجلس العقد.

ج) أنّ بيع اللحم بالحيوان باطلٌ عند الشافعية للجهل بالمماثلة فيما اعتبرت فيه المماثلة، وقال أبوحنيفة: يصح؛ لأن تحريم البيع عندنا بانتفاء الشروط المذكورة ثبت مستثنىً من قاعدة الإباحة الثابتة بحكم الأصل، إلّا عند يقين انتفاء الشرط في المعيار الشرعي عند العقد.

القاعدة الثانية ـ في اقتضاء النهي فسادَ المنهي عنه وبطلانَه:

ذهب علماء المدرسة الحنفية إلىٰ أن التصرفات الحسية تنقسم إلىٰ: صحيحةٍ مشروعة، وباطلةٍ ممنوعة، وفاسدةٍ مشروعةٍ بأصلها ممنوعةٍ بوضعها، وقصدوا بالصحيح ما يفيد حكمَه الموضوع له، وبالباطل ما لا يفيد ذلك، وبالفاسد ما يفيد حكمَه من وجه دون وجه.

---

(١) رواه البيهقي.

وخالفهم أصحاب الشافعي في القسم الثالث، حيث إنهم لم يفرقوا بين الفاسد والباطل، ومراد كل منهما من هذا التقسيم أن التصرفات تنقسم إلىٰ مانهىٰ الشرع عنها لمعنىً يرجع إلىٰ ذاتها بسبب اختلال ركن من أركانها كبيع الميتة والدم، وإلىٰ ما نهىٰ عنه لا لذاته، بل لأمر يرجع إلىٰ شروطها وأوصافها وأمور تقارنها، كالبيع إلىٰ أجل مجهول، فالنوع الأول بطلانه معلوم بالدليل القطعي، والنوع الثاني بدليل ظني.

والحقيقة أنه لا خلاف بين الاثنين في هذا التقسيم من حيث المعنىٰ، وإن اختلفوا في العبارة، وإنما يرجع النزاع إلىٰ أن فساد الوصف المقارن هل يلحق بفساد الأصل في سائر أحكامه وآثاره أم لا؟

فالشافعي ألحق به فساد الوصف المجاور له غير اللازم لذاته، فيما فرق أبوحنيفة بينهما.

وقد ترتب علىٰ هذا الخلاف الآثار الفرعية التالية:

أ) أنّ البيع الفاسد لا ينعقد عند الشافعية، ولا يفيد الملك أصلاً، وعند الحنفية ينعقد ويفيد الملك إذا اتصل به القبض، كبيع درهم بدرهمين، أو شَرَطَ أجلاً مجهولاً، أو شَرَطَ أن لا يسلّم، فكل ذلك فاسد ليس بباطل، ويترتب عليه الملك عند جواز القبض.

ب) أنّ الإجارة الفاسدة لا تفيد ملك المنافع عند الشافعية، وعند الحنفية تنعقد وتملك المنافع بحكم العقد.

ج) أنّ بيع المكره وإجارته لا ينعقدان عند علماء المدرسة الشافعية، وينعقد عند الحنفية، ويتوقف نفاذه علىٰ الرضا.

القاعدة الثالثة ـ في حجية قول الصحابي:

قول الصحابي ليس بحجّة إذا انفرد بذلك القول، ولا يجب علىٰ من بعده تقليده عند الإمام الشافعي، وحجته في ذلك أن الله تعالىٰ أمرنا بالاعتبار دون التقليد، في قوله: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ

﴿يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]. ولأن الصحابي لم تثبت عصمته عن السهو والغلط؛ فكيف يكون قوله حجة في دين الله تعالىٰ!

وقال أبو حنيفة: هو حجّةٌ تُقدَّم علىٰ القياس إذا لم يخالفه أحدٌ من نظرائه؛ لأن الاقتداء بهم اهتداء، ولأن اجتهاد الصحابي أقرب إلىٰ الصواب من اجتهاد غيره، لمشاهدة الوحي، والقرب من الرسول ﷺ، كما أن الظاهر من قوله أنه لا يقول ما قاله إلّا سماعاً من رسول الله ﷺ، لا سيما في ما يخالف القياس.

وقد تفرّع عن هذه المسألة الأصولية المنهجية مسألة العِينة، وهي: السلَف، وصورتها ما إذا اشترىٰ ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن، فإنه صحيح عند الشافعي طرداً للقياس الجلي.

وقال أبو حنيفة: يفسد العقد الأخير؛ لقول عائشة عندما أُخبرت أن زيد بن أرقم ابتاع عبداً من امرأة بألف درهم إلىٰ أجل، ثم ابتاعته منه بخمسمئةٍ نقداً: «بئسما بعت وبئسما اشتريت، أخبري زيداً أنه أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلّا أن يتوب»، فأخذ به أبو حنيفةَ وترك القياس.

القاعدة الرابعة ـ في جواز بيع الأعيان النجِسة:

ذهب الشافعي إلىٰ أن جواز بيع الأعيان يتبع الطهارة، فما كان طاهراً جاز بيعه، وما كان نجساً فلا، واحتج في ذلك: بأن النجس واجب الاجتناب، والبيع وسيلة إلىٰ الاقتراب منه.

وقال أبوحنيفة: جواز البيع يتبع الانتفاع، فكل ما كان منتفَعاً به جاز بيعه، وحجته في ذلك: أن الأعيان خُلقت لمنافع الآدمي، قال تعالىٰ: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا﴾ [البقرة: ٢٩]، فكل ما كان متعلِّقاً بمنفعة الآدمي كان محلاً للبيع، ولكن لا يلزم من هذا جواز الانتفاع بالخمر والخنزير وعَذِرة الآدمي والجلد قبل الدباغ، فهذه الأشياء لا يجوز الانتفاع بها، ومن ثم لا يجوز بيعها.

ومن آثار الاختلاف بينهم في هذه القاعدة:

أ) أنّ الكلب المعلَّم لا يجوز بيعه عن الشافعية، ولا يُضمن بالإتلاف لأنه نجس، وعند الحنفية يجوز بيعه ويُضمن بالإتلاف كسائر الأموال.

ب) أنّ بيع لبن الآدميات جائز عند الشافعية لطهارته، وغير جائز عند الحنفية؛ لأن الانتفاع به ضرورة، فيتقدر بقدر الضرورة، ولا يقبل نقل الاختصاص إلىٰ غير محله، ولهذا لا يضمن بالإتلاف.

ج) أنّ بيع الزبل لا يجوز عند الشافعية لنجاسته، ويجوز عند الحنفية؛ لأنه ينتفع به في تسميد الأرض وغيره.

د) أنّ بيع خمر أهل الذمة فيما بينهم باطل عند الشافعية لنجاستها، ويصح ذلك عند علماء الحنفية؛ لجواز الانتفاع بها فيما بينهم، ولذلك تضمن بالإتلاف.

❊ ❊ ❊

كتاب الـوكـالـة

قاعدة ـ في الأمر المطلق الكلي وهل يقتضي الأمر بشيءٍ من جزئياته:

الأمر المطلق الكلي لا يقتضي الأمر بشيءٍ من جزئياته عند الشافعية؛ إذ لا اختصاص للجنس بنوع من أنواعه، ولا فرد من أفراده.

وذهب أصحاب أبي حنيفة إلىٰ أنه يقتضي ذلك؛ لاشتمال الكلّي علىٰ الجزئي ضرورةً.

أثر الاختلاف في هذه القاعدة:

أ) أنّ الوكيل بالبيع المطلق إذا قال له موكله: بع هذه العين، لا يكون هذا أمراً ببيعها بالغبن الفاحش، ولا بثمن المثل، ولا بدون ثمن المثل، ولا بالنقد، ولا بالنسيئة؛ إذ لا اختصاص للجنس بنوع من أنواعه، ولا فرد من أفراده، وإنما ملك البيع بثمن المثل، لقيام القرينة الدالة علىٰ الرضا بسبب العرف.

ب) أنّ الوكيل بالخصومة إذا أقرّ علىٰ موكله لم يصح إقراره؛ لأن اللفظ من حيث إطلاقه لا يتناوله، والقرينة العرفية إن لم تنفه فلا تقتضيه.

ج) أنّ المودع إذا سافر بالوديعة من غير ضرورة لم يجز له ذلك عند الشافعية، أما الحنفية فيرون بالجواز.

د) أنّ الوصي إذا اشترىٰ مال اليتيم لنفسه بأكثر من قيمته، أو باع ماله الشخصي للصبي بأقل من قيمته، لا يجوز عند الشافعية، وعند الحنفية يجوز.

كتاب الإقـرار

قاعدة ـ في استـتباع الأحكام للأسباب الجلية دون المعاني الخفية:

الأصل عند الشافعي أن الفعل إذا وجد مطابقاً لظاهر الشرع حُكم بصحته، ولا تعتبر التهمة في الأحكام؛ لأن الأحكام تتبع الأسباب الجلية دون المعاني الخفية، وقال أبو حنيفة: كل ما تمكّنت التهمةُ فيه حُكم بفساده، لتعارض دليل الصحة والفساد.

ومن آثار الاختلاف في هذه القاعدة:

أ) أنّ إقرار المريض لغرماء المرض كإقراره لغرماء الصحة، فيتساويان في استحقاق التركة؛ إذ الإقرار مشروع في حالتي الصحة والمرض عند الشافعية، وعند أبي حنيفة في أحد القولين له: الإقرار الثاني لا يصح، لتعلق حق غرماء الصحة بعين المال، وفي القول الثاني: يصح الإقراران، غير أنه يقدم إقرار الصحة؛ لأنه أقوىٰ من حيث إنه صادف حال الإطلاق، والإقرار الثاني صادف حال الحجر والمنع من التبرعات، فهو متهم فيه من حيث إن الشرع سلبه قدرة التبرع، فلا يؤمن عدُولُه عن التبرع إلىٰ الإقرار.

ب) أنّ الإقرار للوارث صحيحٌ عند الشافعية كما في حال الصحة، وعند أبي حنيفة لا يصح؛ لأنه متهم فيه، من حيث إنه ربما أراد تخصيصه فعدل إلىٰ صيغة الإقرار.

* * *

كتاب الإجـارة

قاعدة ـ في إثبات أحكام الأعيان للمنافع القائمة بها:

ذهب الشافعي إلىٰ إثبات أحكام الأعيان للمنافع القائمة بها؛ لأنه يعتقد أنهما بمنزلة واحدة، ومن هنا قال: الإجارة صنف من البيع، ولذا قضىٰ بأن المنافع المعقود عليها تُمْلَكُ مقترِنةً بالعقد وإن ترتبت في الاستيفاء شيئاً فشيئاً، واستدل علىٰ ذلك بجواز العقد وامتناع بيع المعدوم.

ويرىٰ أصحاب أبي حنيفة أن المنافع المعقود عليها لا تُمْلَكُ مقترِنةً بالعقد، بل تملك شيئاً فشيئاً علىٰ ترتيب الوجود، واستدلوا علىٰ ذلك بأن المنافع معدومة لدىٰ العقد، فلا يملكها مالك الدار قبل وجودها، إذ يستحيل أن يملك منه ما لا يملكه. وقالوا: وهذا هو الذي اقتضىٰ من حيث القياس بطلان الإجارة، إذ العقد لا بد له من محل مملوك، مقدور علىٰ تسليمه معين، وهذه المعاني الثلاثة مشهودة في العقد، غير أنها سقطت إلىٰ خلف أقيم مقامها وهي تلك الدار المقدور علىٰ تسليمها.

وقد كان للخلاف في هذه القاعدة أثر في الفروع التالية:

أ) أنّ الأجرة تملك بنفس العقد في الإجارة المطلقة عند الشافعية، دفعةً واحدةً كالثمن في بيع الأعيان، وعند الحنفية تملك يوماً فيوم، ساعة فساعة، بحسب وجود المنافع.

ب) أنّ إجارة المشاع جائزةٌ عند الشافعية، تنزيلاً لبيع المنافع منزلةَ بيع الأعيان، وعند أبي حنيفة لا تجوز؛ لأن المنافع لا يمكن قبضها إلّا بالفعل، واستيفاء منفعة شائعة غير ممكن، فإن السكنىٰ فعلٌ لا يتبعّض، وكذلك اللبس، بخلاف بيع الشائع.

ج) أنّ الإجارة لا تبطل بموت المستأجر عند الشافعية؛ لأنه ملكَ المنافع بالعقد دفعةً واحدةً، ملكٌ لازمٌ فيُورَث عنه، وعند الحنفية تنفسخ؛ لأن ملك المنافع مرتب علىٰ الوجود، وقد مات قبل الملك.

د) أنّ المؤجر إذا مات لم ينفسخ العقد عند الشافعية؛ لأنه مات بعد زوال ملكه، فلا ينقلب إلىٰ وارثه بموته. وذهب الحنفية إلىٰ الانفساخ؛ لأنه عقد يتجدد علىٰ ملكه، وما يتجدد بعد موته لا يحدث علىٰ ملكه حتىٰ يتناوله مطلق عقد المورث.

هـ) أنّ إضافة الإجارة إلىٰ السنة القابلة لا يصح عند الشافعية لتعذر تسليم المنافع المعقود عليها، وعند الحنفية يصح؛ بناءً علىٰ تجدد العقود بحسب وجود المنافع شيئاً فشيئاً.

و) أنّ الموصَىٰ له بالسكنىٰ إذا مات وُرِثَ عنه عند الشافعية، وعند الحنفية لا يُورَث بناءً علىٰ قاعدتهم.

* * *

كـتاب النـكاح

القاعدة الأولىٰ ـ هل الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده؟

ذهب الشافعي إلىٰ أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده، والنهي عن الشيء ليس أمراً بضده، والدليل علىٰ ذلك أن الذي يأمر بالشيء قد لا يخطر بباله التعرض لأضداد المأمور به، إما بسبب الغفلة أو عدم الانتباه؛ فكيف يكون المرء آمراً بالشيء أو ناهياً عنه مع غفلته وذهوله عنه.

أمّا علماء المنهج من المدرسة الحنفية فيرون أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن أضداده إن كان له أضداد، ولو كان ضداً واحداً، وكذلك النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده، ودليلهم علىٰ ذلك أن من أمر غيره بالخروج من الدار فقد كره منه سائر أضداده من القيام والقعود والاضطجاع؛ لأنه لا يأمر بالخروج مع إرادته لما ينافيه، لاستحالة الجمع بينهما في الأمر الواحد.

ومن نتائج الخلاف في هذه القاعدة:

أ) أنّ التخلِّي لنوافل العبادات أَوْلىٰ من الاشتغال بالنكاح عند الشافعية؛ لأن النكاح إمّا مباح أو مندوب مشوب بحظ النفس واتباع الهوىٰ، والنوافل مندوب إليها حقاً خالصاً لله تعالىٰ.

وذهب الحنفية إلىٰ أن الاشتغال بالنكاح أَوْلىٰ؛ لأن الزِّنا منهيٌّ عنه نهيَ تحريم، والنكاح يتضمن ترك الزنا، لما فيه من الاستغناء بالمباح عن السفاح، فكان مأموراً به أمر إيجاب.

ب) أنّ إرسال الطلقات الثلاث مباحٌ عند الشافعية؛ لأنّ موجبها قطع نكاح مباح، وعند الحنفية حرام وبدعة؛ لأنه تضمن قطع مصلحة وجبت إقامتها بالكلية، واحترزوا بكلمة (بالكلية) عن التفريق. ويحتج الشافعية عليهم بأن النكاح عند تنافي الأخلاق يصبح مفسدة؛ فلا يتضمن الطلاقُ علىٰ هذا قطعَ مصلحة، ويرد الحنفية بأن النكاح لا يصير مفسدة، لا باعتبار ذاته ولا باعتبار ما يختص به من الأحكام؛ إذ لو كان كذلك لامتنعت شرعية النكاح ولم يحتج إلىٰ قاطع.

القاعدة الثانية ـ في إنكار راوي الأصل رواية الفرع:

ذهب الشافعي إلىٰ عدم العمل بالحديث إذا أنكر راوي الأصل رواية الفرع إنكار جاحد، ولا يَصِيرانِ بذلك مجروحين لتكذيب أحدهما الآخَر، لأنهما عدلان، كالبينتين إذا تعارضتا، فإنه لا يوجب جرح إحداهما. أما إذا أنكر إنكار متوقف كقوله: (لست أذكر) فيعمل بالخبر، لاحتمال أنه نسيه، وعدالة الفرع ثابتة بالقطع، واليقين لا يرفع بالشك وهو النسيان.

وذهب الحنفية إلىٰ عدم جواز العمل بالحديث في حالة إنكار راوي الأصل، وذلك لأمرين؛ الأول: أن الشيخ هو الأصل، وإذا بطل الحديث في حقه كان البطلان في حق غيره أَوْلىٰ. الثاني: لو قال شهود الأصل: لا نذكر ذلك، لم يجز للقاضي الحكم بشهادة شهود الفرع، فكذلك في رواية الخبر.

وقد نتج عن الخلاف في هذه القاعدة: بطلان النكاح بدون ولي عند الشافعي، لما رواه سليمان بن موسىٰ عن الزهري بإسناده عن النبي ﷺ أنه قال: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل»[١]، ولم يلتفت إلىٰ إنكار الزهري رواية سليمان عنه؛ للقاعدة.

وذهب أبو حنيفة إلىٰ عدم العمل بالحديث؛ لقول الزهري عن سليمان بن موسىٰ: لا أعرفه.

---

(١) رواه البيهقي.

القاعدة الثالثة ـ هل شهادة النساء شهادة ضرورية غير أصلية أم غير ذلك؟

ذهب الشافعي إلىٰ أن شهادة النساء شهادة ضرورية غير أصلية، وحجته في ذلك أمران:

الأول: أن الشهادة ولاية دينية وأمانة شرعية لا تُنال إلّا بكمال الحال، لما فيها من تنفيذ قول الغير علىٰ الغير، ولقوله ﷺ: «النساء ناقصات عقل ودين»[1]، ولهذا لم تقبل شهادتهن في كثير من القضايا لكثرة غفلتهن ونسيانهن، ولذا جعل الشارع شهادة امرأتين تقوم مقام شهادة رجل واحد.

الأمر الثاني: أن الشهادة تؤدىٰ علىٰ رؤوس الأشهاد في القضاء، وهي تتعلق بالتزكية والبحث عن البواطن، وفي ذلك ما فيه من التكشّف لحالهنّ؛ لهذا كان أصل قبول شهادتهن مشكلاً، لأن النقص الذي يمنع قبول الشهادة في موضع يجب أن يمنع في كل موضع كالرق؛ ولذلك كان أصل قبول الشهادة من النساء خارجاً عن القياس، وما كان هذا شأنه يجب الاقتصار فيه علىٰ مورد النص، والنص لم يرد إلّا في المال.

وقال أبو حنيفة: شهادة النساء شهادة أصلية بدليل وجوب العمل بها مع القدرة علىٰ شهادة الرجال، ولو كانت للضرورة فقط لما قُبِلَتْ مع القدرة علىٰ شهادة الرجال. أما قصورهن المتمثل في الغفلة والنسيان فقد جُبر بالعدد كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وقد انبنىٰ علىٰ هذا الخلاف:

أ) أن النكاح لا ينعقد بشهادة رجل وامرأتين عند الشافعية، وعند الحنفية ينعقد. وكذلك لا يثبت عند الشافعية الطلاق والوصية والوكالة وكل حقٍّ ليس بمال بشهادة النساء.

ب) أن شهادة القابلة وحدها لا تقبل عند الشافعية، وتقبل عند أبي حنيفة حتىٰ أنه يثبت بها النسب والميراث والطلاق المعلق بالولادة.

---

(١) رواه البخاري ومسلم.

كتاب اختلاف الداريـن

قاعدة ـ اختلاف الأحكام باختلاف الدار:

اختلاف الدارين الذي يقصد به اختلاف دار الإسلام ودار الحرب لا يوجبُ تباينَ الأحكام عند الشافعي، وحجته أن البيوت والأماكن لا حكمَ لها، كدار البغي ودار العدل، وإنما الحكم لله تعالىٰ، ودعوة الإسلام عامة علىٰ الكفار، سواء كانوا في أماكنهم أو في غيرها.

وقال أبو حنيفة: اختلاف الدارين يوجب تباين الأحكام، واحتج في ذلك أن تباين الدارين حقيقةً وحكماً نازلٌ منزلة الموت، والموت قاطع للأملاك، فكذلك تباين الدارين؛ لأن الملك في الأصل إنما يثبت بالاستيلاء علىٰ المملوك، والاستيلاء ينقطع بتباين الدار حقيقةً وحكماً. أمّا الحقيقة فبالخروج عن يد المالك، وأمّا الحكم فبانقطاع يده عن التصرّفات.

ومن المسائل المبنية علىٰ الاختلاف في هذا:

أ) إذا هاجر أحد الزوجين إلىٰ دار الإسلام مسلماً أو ذمياً وتخلّفَ الآخر في دار الحرب؛ فإنّ الزواج لا ينقطع عند الشافعية بنفس الخروج، وينقطع عند الحنفية؛ لتباين الدار.

ب) إذا أسلم الحربي وخرج مهاجراً إلىٰ دار الإسلام، وترك ماله في دار الحرب، ثم ظهر المسلمون علىٰ دارهم، فإن ماله لا يملك عند الشافعية، وعند الأحناف يملك ويكون من جملة الغنائم.

ج) من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلىٰ دار الإسلام فهو معصومٌ يجب علىٰ قاتله الدية والقصاص، وعلىٰ من أتلف ماله الضمان، وقال أبو حنيفة: يحرم قتله وأخذ ماله، ولكن لا يجب الضمان، فإنّ العصمة المقومة تثبت بالدار، والحرمة تثبت بالإسلام.

كتاب الطلاق

قاعدة ـ في كلمة (حتىٰ) هل هيَ للغاية أم للرفع والقطع:

ذهب الشافعي إلىٰ أن كلمة (حتىٰ) للغاية في قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، نقول: سرت حتىٰ أتيت البصرة، ومعنىٰ الآية عنده: توقيت التحريم الثابت بالطلاق الثلاث، وانتهاؤه بوطء الزوج الثاني، وحجته في ذلك أن المرأة خلقت محللة لكونها من بنات آدم، وتحريم نكاحها بالطلاق عارض، فإذا انتهىٰ التحريم العارض بوطء الزوج الثاني، حُلّت بالمعنىٰ الأول، لا بالزوج الثاني؛ كمنافع المال عند انقضاء مدة الإجارة، فإنها تعود للمالك بالمعنىٰ الأول، لا بانقضاء المدة.

وذهب أبو حنيفة إلىٰ أن (حتىٰ) في الآية للرفع والقطع، كما في قوله تعالىٰ:﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟﴾ [النساء: ٤٣] أي: حتىٰ ترفعوا الجنابة، عبّر عن ارتفاع الجنابة بالاغتسال بكلمة (حتىٰ)، واحتج في ذلك بقوله ﷺ: «لعن الله المحلل والمحلل له»[1] فإنه سمّىٰ الزوج الثاني محللاً، والمحلل من يثبت حلاً في المحلل ويُنشؤُه، كما إن المسود من يثبت السواد في المحل، والمبيض من يثبت البياض.

وقد نجم عن هذه المسألة خلافٌ في قضية الهدم: وهي ما إذا طلق شخص امرأته طلقة أو طلقتين، فنكحت زوجاً آخر ثم عادت إليه بنكاح جديد، فإنه لا يملك عليها إلّا بقية الطلاق عند الشافعية؛ لأن وطء الزوج الثاني شُرع أمارةً علىٰ انتهاء تحريم العقد، ويفهم الانتهاء بعد

---

(١) رواه أحمد وأبوداود والترمذي والنسائي وابن ماجَه.

ثبوت المنتهي وهو التحريم، فإذا لم يثبت لم يعقل انتهاء، والطلقة الواحدة والطلقات لا توجب تحريم العقد حتىٰ نحتاج إلىٰ وطءٍ منتهىً عنده، فكان الوطء مستغنىً عنه في هذه الحالة.

وذهب الحنفية إلىٰ أن وطء الزوج الثاني يهدم ما سبق من الطلاق ويرفعه؛ لأنه إذا رفع أثر الطلاق الثلاث، فلأن يرفع أثر الواحدة والاثنتين أَولىٰ.

* * *

كتاب الرجعـة

قاعدة ـ في إزالة ملك النكاح بالطلاق الرجعيّ:

ذهب الشافعي إلىٰ أن الطلاق الرجعي يزيل ملك النكاح من وجه، واحتج في ذلك بوجوب العدة عليها حتىٰ تُحتَسَب أقراؤها من العدة بالإجماع، كما أن عدد الطلقات ينتقص به، وبأن موجب النكاح يضاد موجب الطلاق، وإذا اجتمعا وجب الجمع بينهما بقدر الإمكان، فيحكم بزوال النكاح بالإضافة إلىٰ حل الاستمتاع، وبقائه بالإضافة إلىٰ ما عداه من الأحكام.

وقال أبو حنيفة: الطلاق الرجعي لا يزيل ملك النكاح بوجه، وإنما تأثيره في نقصان العدد، وتحريم الخلوة، والسفر بها، وحجته في ذلك استقلال الزوج بالرجعة، وتفرد الطلاق والخلع والإيلاء والظهار واللعان والتوارث والانتقال إلىٰ عدة الوفاة، ووقوع الطلاق عليها بقوله: (زوجاتي طوالق)، واستمرار جميع أحكام النكاح.

ومن آثار الخلاف في هذه المسألة:

أ) أن المطلقة الرجعية محرمة الوطء عند الشافعية؛ لزوال الملك المفيد للحل. وعند الحنفية لا يحرم ذلك؛ لأن الملك إذا بقي كان الحل من ضرورته، إذ لا يعقل ملكٌ للنكاح غيرُ مفيدٍ للحل.

ب) أن الرجعة لا تحصل إلّا بالقول عند الشافعية، لأنه استباحة بضع محرم، فيفتقر إلىٰ القول كابتداء النكاح. وعند الحنفية يحصل بنفس الوطء، وبكل فعل موجب لحرمة المصاهرة كاللمس والنظر.

ج) أن وطء الرجعة يوجب المهر عند الشافعية، ولا يجب ذلك عند الحنفية.

د) أن الإشهاد علىٰ الرجعة واجب عند الشافعية علىٰ قول في المذهب، وعند الحنفية لا يجب ذلك.

* * *

كتاب النفقات

قاعدة ـ في اعتبار صور الأسباب دون معانيها في الأحكام:

ذهب علماء المدرسة الحنفية إلىٰ أن صور الأسباب الشرعية هي المعتبرة في الأحكام دون معانيها، إذ تختلف المعاني في الزيادة والنقصان، والظهور والخفاء؛ ولذلك تعلقت رخص السفر بصورة السفر دون مضمونه وهو المشقة؛ لأن المشقة تختلف باختلاف أحوال الناس، بخلاف السفر، وكذلك النوم لما كان سبباً في انتقاض الوضوء اعتبرت صورته من غير نظر إلىٰ نفس الحدَث.

وذهب الشافعي إلىٰ عدم اعتبار صورة الأسباب الشرعية الخالية من المعاني، واحتج في ذلك بأن صور الأسباب لا تناسب الأحكام، وإنما المناسب ما تتضمنه تلك الصور، وإذا تم اعتبار صور الأسباب دون مضمونها فذلك لتعذر الوقوف والاطلاع علىٰ مضمونها، وعلىٰ هذا يجري ما استشهد به الحنفية من السفر، فإنما أُحيل علىٰ صورة السفر لأنّ مقدار المشقة لا اطلاع لنا عليه، وكذلك يقال في النوم، فإنه لما تعذر الوقوف علىٰ مضمونه وهو الخارج الذي يمكن خروجه من غير علم أُدير الحكم علىٰ صورة السبب دون المضمون.

أثر الخلاف في هذه القاعدة:

أ) لو أن رجلاً بالمشرق تزوج بامرأة في المغرب، ثم أتت بولد لستة أشهر وصاعداً فإن الإمام الشافعي يرىٰ أن الولد لا يلحق به؛ لأن مضمون السبب معروف، إذ أننا نعلم أن من كان بالمشرق لا يمكن أن يحبل من كانت بالمغرب، فألغىٰ صورة السبب وعلق الحكم علىٰ مضمونه، وقال أبو حنيفة: يلحق الولد به لوجود صورة السبب وهو الفراش.

ب) إذا تزوج شخص امرأة حاضرة، وطلقها فوراً في مجلس العقد من غير دخول، ثم جاءت بولد فإن نسبه لا يثبت منه عند الشافعية، أمّا عند الحنفية فيثبت إذا جاءت به لستة فصاعداً.

ج) إذا تزوج شخص إحدىٰ محارمه، أوالمطلقة ثلاثاً، أو المجوسية، ثم وطئها في هذا العقد، فإنه يحد عند الشافعية، ولا تصير صورة العقد الخالي عن مضمونه شبهة في درء الحد. ولا يحد عند الحنفية بناءً علىٰ أن صورة العقد هي السبب المبيح في موضع الوفاق، فيصير شبهة ههنا وإن كان لا يبيح الزواج أصلاً.

د) إذا استأجر شخص امرأة ليزنيَ بها فزنىٰ، فإنه يحد عند الشافعية ولا يحد عند الحنفية لوجود صورة السبب وهو العقد.

❊ ❊ ❊

كتاب الجِراح

القاعدة الأولىٰ ـ في تصور مقدور واحد بين قادرين غير قديمين:

ذهب الشافعية إلىٰ أن مقدوراً واحداً بين قادرين غير قديمين متصوَّرٌ، ومرادهم بالواحد ما لا يتجزأ ولا يتبعّض، تفريعاً علىٰ إثبات الجوهر الفرد.

وذهب الحنفية إلىٰ أن ذلك لا يمكن تصوره، وحجة الشافعية أن القدرة الحادثة لا تأثير لها في إيجاد المقدور، وإنما يوجد المقدور بقدرة الله تعالىٰ عند تعلق قدرة العبد بها، والإجماع واقع علىٰ أن المرادات مشتركة بين المريدين، والمعتقدات بين المعتقدين، والمعلومات بين العالمين؛ فكذلك المقدورات يجب أن تكون مشتركة بين القادرين.

واحتج الحنفية فيما ذهبوا إليه بأن كون مقدور واحد بين قادرين يفضي إلىٰ محال، وما أفضىٰ إلىٰ المحال كان محالاً. إمّا إفضاؤه إلىٰ المحال فلأن كل واحد (منهما) لو باشر فعل مقدوره في محل آخر، للزم أن يكون شيءٌ واحد موجوداً في مكانين مختلفين وهذا مستحيل، وأمّا أنّ ما يفضي إلىٰ المحال هو أيضاً من المحال فلأن تأثير المؤثرات من الأمور اللازمة والصفات الذاتية للفعل المؤثر، ويستحيل أن يوجد المؤثر ولا يكون له تأثير وإفضاء إلىٰ حكمه، وإذا استحال وجود حكمه استحال وجوده لا محالة. كذلك إذا استحال وجود مقدور واحد في جهتين مختلفتين، استحال كونه مقدوراً لقادرين؛ لأنه هو المفضي إلىٰ ذلك.

وقد انبنىٰ علىٰ هذه القاعدة أن الأيدي تقطع بيد واحدة عند الشافعية؛ لأن قطعات الأجزاء من اليد مشتركة بين الكل، فيكون كل واحد منهم قاطعاً علىٰ سبيل الكلام، لأنه ما من جزء من الفعل إلّا وكل واحد منهم فاعله.

وذهب الحنفية إلىٰ أنها لا تقطع؛ لأن كل واحد من الفاعلين فاعلٌ مقدورَ نفسه، فيختص كلٌّ منهم بالقطع الذي مقدوره دون مقدور صاحبه، وكان قطع كل جزء قطعاً علىٰ سبيل الانفراد.

القاعدة الثانية ـ في محل الجناية بالمحل الفائت من المجني عليه:

ذهب الشافعي إلىٰ أن معنىٰ القصاص مقابلة محل الجناية بالمحل الفائت من المجني عليه بالجناية جبراً، واحتج في ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾ [المائدة: ٤٥]، أي أنّ النفس في مقابلة النفس، ولأنه ثبت حقاً لولي القتيل، وأن يكون لفائدة يختص بها، حتىٰ يظهر معنىٰ الاستحقاق في حقه.

وذهب الحنفية إلىٰ أنّ معنىٰ القصاص مقابلة الفعل بالفعل، جزاءً وزجراً، واحتجوا في ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ [البقرة: ١٧٩]، بمعنىٰ أن الزجر يحصل به، فيبقىٰ الجاني والمجني عليه في الأحياء.

وقد انبنىٰ علىٰ الخلاف في هذه المسألة الخلاف في الفروع التالية:

أ) أن الواحد إذا قتل جماعةً يُقتل بواحد عند الشافعية وللباقين الدية لتعذر الاستحقاق باعتبار تعذّر المحالّ. وعند الحنفية يُقتل بهم اكتفاءً بمقابلة الفعل بالفعل.

ب) إذا مات مَن وجب عليه القصاص، أخذت الدية من ماله عند الشافعية بدلاً عن المحلّ، وذهب الحنفية إلىٰ أنها لا تؤخذ؛ لأنّ المستَحِقَّ له فعلُ القتل، وقد فات.

ج) إذا قُتل إنسان فوارثه الكبير لا ينفرد باستيفاء القصاص عند الشافعية، بل ينتظر بلوغ الصبي؛ لأن الثابت للورثة استحقاق المحلّ، والورثة يستحقونه إرثاً، والصبي لا يتأتىٰ استحقاقه بدليل ما لو كان منفرداً، وذهب الحنفية إلىٰ أن الكبير يستبد باستيفائه؛ لأن القصاص استحقاق فعل القتل جزاءً، والصغير ليس أهلاً لاستحقاقه.

كتاب الحدود

القاعدة الأولىٰ ـ في حقيقة اسم الزِّنا:

ذهب الشافعية إلىٰ أن اسم الزِّنا حقيقةٌ في الزاني والزانية، ومسمىٰ اللفظ متحد والتعدد في محاله، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ﴾ [النور: ٢]، واتحاد الاسم يدل علىٰ اتحاد المسمىٰ ظاهراً وغالباً؛ ولذلك استويا في استحقاق العقوبة.

وذهب الحنفية إلىٰ أن الاسم يطلق علىٰ الرجل حقيقة، وعلىٰ المرأة مجازاً، ووجه المجاز أنها نُسبت إلىٰ فعل الزنا فسميت زانية؛ ولأنّ الزنا عبارة عن فعلٍ ولا فعلَ لها، وإنما هي محل الفعل وممكِّنة منه.

وقد انبنىٰ علىٰ الخلاف في هذه القاعدة أن العاقلة البالغة إذا مكّنت صبياً أو مجنوناً من نفسها، أو نزلت علىٰ رجل مكره مربوط مثلاً، وأدخلت فرجه في فرجها، فإن الحد يلزمها عند الشافعية، لأنها زانية لفعلها وتمكينها، أمّا الحنفية فلا يرون ذلك؛ لأن الزنا عبارة عن فعل محرَّم، والفعلُ من الواطئ، وهي محلٌّ لا فعلَ لها.

القاعدة الثانية ـ في استصحاب حكم العموم:

يرىٰ القائلون بالعموم، ومنهم الإمام الشافعي، أنّ استصحاب حكم العموم متعين إذا لم يقم دليل علىٰ التخصيص، وعلىٰ هذا بنىٰ معظم أحكام مسائل السرقة. فيما ذهب أبوحنيفة إلىٰ وجود شبهة في كل مسألة منها مخصصة تمنع العموم، ومن هذه المسائل:

أ) أن القطع يتعلق بسرقة ما أصله علىٰ الإباحة عند الشافعي كالحطب والمعادن، تمسكاً

بعموم قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وعموم الآية يقتضي إيجاب القطع في كل ما يسمىٰ آخذه سارقاً، إلّا ما استثناه الدليل. وقال أبو حنيفة: لا قطع في جميعها إلّا في الساج والأبنوس لشبهة الاشتراك فيها.

ب) أنّ القطع يجب عند الشافعية بسرقة الأشياء الرطبة كالطعام والفواكه والمائعات، والقطع يتعلق بهذه الأشياء لعموم الآية، ويرىٰ الحنفية عدم القطع لوجود شبهة نقصان ماليتها، حيث إنها مال في الحال دون المآل.

ج) أن القطع يجب علىٰ الزوج إذا سرق زوجته لعموم الآية عند الشافعية، ولا يجب عند أبي حنيفة؛ لشبهة جريان التوارث الذي لا يدخله حجب كما في الأب والابن.

القاعدة الثالثة ـ في شرع مَن قبلنا:

شرع مَن قبلنا ليس شرعاً لنا عند الإمام الشافعي، لقوله تعالىٰ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وعند أبي حنيفةَ أنّ ما حكاه القرآن من الشرائع السابقة فهو شرعٌ لنا، إذ لا فائدةَ من ذكره إلّا الاحتجاج به، لقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٣].

ومن آثار هذا الخلاف في هذه المسألة: أن الأضحية غير واجبة عند الشافعية، لانتفاء دليل الوجوب؛ وعند الحنفية تجب لقوله تعالىٰ حكايةً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ لَا شَرِيكَ لَهُۥ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ﴾ [الأنعام: ١٦٢]، والأمر في شرعه أمرٌ في شرعنا.

* * *

كتاب القضاء

قاعدة ـ في حقيقة القضاء:

ذهب الشافعي إلىٰ أن حقيقة القضاء إظهارٌ لحكم الله تعالىٰ وإخبارٌ عنه، وليس إثبات حق علىٰ سبيل الابتداء، وحجته في ذلك: أن المدعي إنما يطلبُ حقاً ثابتاً له من قبل، ولا يدعي التملك ابتداءً، إذ لو ادّعىٰ ذلك لكان معترفاً بأنه مبطل في دعواه الملك، والبينة مصدقة له فيما ادعاه حسب ما ادعاه، والقضاء إمضاء لما شهدت به البينة، فإذا أعطيناه حقاً أثبتناه وأنشأناه كان غير المدعَىٰ به وغير المشهود به.

وذهب أبو حنيفة إلىٰ أن حقيقة القضاء إثباتُ الحكم المدعَىٰ وإنشاء له.

واحتج في ذلك بأمرين:

الأول: أن قول: (قضيت) و(حكمت) إنما يصدق إذا كان الحكم مستفاداً منه، كقول القائل: سودت وبيضت.

الثاني: أن الظهور حاصل بتعديل الشهود، ولا يزداد إظهار البينة بقوله: (قضيت)، فلو لم يكن الحكم مثبتاً لما توقف علىٰ القضاء.

وقد انبنىٰ علىٰ الخلاف في هذه المسألة:

أ) أن القضاء علىٰ الغائب نافذ عند الشافعية؛ لظهور حق المدعي عنده بالبينة العادلة المسموعة بالإجماع. ولا ينفذ عند الحنفية؛ لأنه إثبات، والإثبات لا يعقل إلّا علىٰ نافٍ، فصار الإنكار شرطاً للقضاء. أمّا الإقرار فهو حجة دون عمل القاضي، ولهذا لا يختص بمجلس الحكم، ولا يتوقف علىٰ قول القاضي.

ب) أن قضاء القاضي بشهادة الزور، لا يبيح المحظور عند الشافعي؛ لأن القضاء إخبار وإظهار، والإخبار يتعلق بالمخبر عنه علىٰ ما هو عليه، إنْ صدقاً فصدق، وإنْ كذباً فكذب، كالعلم يتعلق بالمعلوم علىٰ ما هو عليه، والكذب لا يبيح المحظور، إذ لو أباح لاستوىٰ الصدق والكذب وهذا مستحيل. ويرىٰ الحنفية أن شهادة الزور تبيح ذلك؛ لأن القضاء إنشاء وإثبات للحكم من حيث إن القاضي قضىٰ بأمر الله، وهو نائب الله، وقول النائب قول الـمَنُوبِ عنه.

* * *

نتيجة علمية هامة مستخلَصةٌ من الفصل السابق هي

ضرورة التزام الباحث برأي محدد في كل قاعدة أو دليل كلي وقع فيه خلاف

الكلام في هذه المسألة علىٰ درجة كبيرة من الأهمية، ولا أكون مبالغاً إذا قلت: إنها أهم قضايا المنهج التي علىٰ الباحثين في حقل الفقه اليوم الوقوف عندها طويلاً، ذلك أنّ معظمهم لا يُعيرها اهتماماً، بل كثيرٌ منهم غيرُ منتبِهٍ إليها ابتداءً، علىٰ الرغم من أنها كانت من البديهيات عند المجتهدين في مسائل الفقه من علمائنا السابقين.

وترجع أهمية المسألة إلىٰ الخلل المنهجي الذي يقع فيه كل من يلج ساحةَ النظر والبحث في مسائل الفقه دون الالتزام بهذه القاعدة.

ومما لا ريب فيه أنّ الخلل إذا وقع في المنهج، كان الخلل في النتائج أمراً طبيعياً ومنطقياً؛ إذ أنّ اعوجاج الأساس يؤدي إلىٰ اعوجاج البنيان الذي يقام فوقه، في حين تؤدي صحة المنهج إلىٰ صحة النتائج، فهذه الأخيرة تأتي في العادة منسجمة ومتناسقة مع مقدماتها ومعطياتها الأولية.

لأجل ذلك تأتي أهمية الحديث عن هذا الموضوع، بعد السرد السابق المختصر لتطبيق منهج البحث وقواعده في الفقه الإسلامي، فالكلام عن ذلك يمثل اللبنة التي لا بد من وضعها، والتي بدونها لا يبدو بنيان المنهج متكاملاً في ذهن القارئ، وهذا ما سيزداد وضوحاً في الصفحات التالية.

عدم صحة استخدام قاعدة ونقيضها في البحث:

وتفسير هذا: أنّ أي مجتهد يجب عليه أن يتبع ما أداه إليه بحثه واجتهاده في المسائل التي يقوم بالنظر فيها، ومن ثم لا يجوز له أن يتركَ العمل بما تبين له بالدليل والبرهان صوابُه ويتبعَ أقوال غيره من الباحثين التي تبين له خطَؤُها؛ إذ إنَّ ما توصل إليه باجتهاده هو حكم الله تعالىٰ في حقه، وهذا أمر متفق عليه بين العلماء، فهو حكم شرعي أولاً وقبل كل شيء، وحكم عقلي أيضاً؛ لأنه لا يستقيم أن يعتقد الباحث أو يغلب علىٰ ظنّه صحة قاعدة أو حكم ثم يعمل بنقيضها.

وبناء علىٰ ذلك؛ إذا توصل مجتهد بعد البحث والدراسة إلىٰ صحة قاعدة أصولية ما، فيتعين عليه الالتزام بهذه القاعدة وما يتفرع عنها من نتائج، ولا يجوز له العمل بنقيضها مما ثبت عنده بالبرهان عدم صحته.

مثال ذلك: إفادة الأمر المطلق للوحدة أو التكرار، مسألة اختلف فيها علماء المنهج، فذهب فريق إلىٰ القول بأن الأمر يقتضي التكرار، وفريق آخر ذهب إلىٰ عدم وجوب التكرار أو احتماله، ولكلٍّ فيما ذهب أدلّة استند إليها.

فإذا تقرر عند كل فريق صحة ما ذهب إليه بالأدلة، فإن ذلك يصبح قاعدةً لازمةً له، يحتكم إليها في الاستنباط عند كل صيغةِ أمرٍ وردت مطلقةً، ولا يجوز له أن يعمل بما تقرر فيها عند الفريق الآخر، ولا بما يترتب علىٰ ذلك من نتائج.

فمن ذلك أنّ مَن ذهب إلىٰ عدم إفادة الأمر التكرار يرىٰ أن المتيمم له أن يصلي ما شاء من الفرائض والنوافل، ومن ذهب إلىٰ إفادته التكرار يرىٰ وجوب التيمم لكل فريضة[1]؛ فلا يصح أن يقول أيٌّ من الفريقين بالنتيجة التي وصل إليها الفريق الآخر؛ لأنها مبنية علىٰ قاعدة

---

(١) د. محمد سعيد الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، ص٣٢١. المغني (١: ٢٦٢).

أصولية يعتقد أو يغلب علىٰ ظنه بطلانها، فيكون القول بذلك قولاً بما يعتقد أنه باطل أو غير صحيح في الأساس.

ومن الأمثلة أيضاً الخلاف حول قاعدة عموم المقتضي التي مرّ بك الحديث عنها، فقد رأينا كيف أن في العلماء من ذهب إلىٰ عمومه، ومنهم من ذهب إلىٰ عدم ذلك، وأضحت النتيجة قاعدة أصولية يحتكم إليها كل فريق في الاستنباط من النصوص الشرعية التي تقتضي تقدير كلام لا يستقيم المعنىٰ إلّا به.

وعلىٰ هذا فمن ذهب إلىٰ العموم قضىٰ بصحة صوم من أكل ناسياً أومخطئاً، وكذلك صلاة من تكلم ناسياً في الصلاة، كما قضىٰ بعدم وقوع طلاق المكره؛ لأن عموم لفظ (= حكم) المقدر في النص الشرعي الوارد في هذا الشأن[١] يشمل حكم الدنيا وهو عدم البطلان، وحكم الآخرة وهو عدم المؤاخذة بالإثم.

ومن ذهب إلىٰ عدم العموم قال إن المقدر هو رفع الإثم فقط، أما حكم الدنيا وهو البطلان فواقع؛ ولذا قرروا بطلان صوم من أكل ناسياً أو مكرهاً، وكذلك صلاة من تكلم ناسياً، ووقوع طلاق المكره[٢].

وتأسيساً علىٰ ذلك ليس لمن أراد أن يجتهد لمعرفة حكم أمثال هذه المسائل أن يقول بعدم البطلان في الدنيا وعدم المؤاخذة في الآخرة لمجرد أن هذا الرأي أيسر من رأي القائلين بالبطلان ووجوب الإعادة، فليس هذا من أصول البحث وقواعده التي تستنبط بها الأحكام.

وإنما الصحيح أن يقوم الباحث بتقرير صحة الأصل وهو القاعدة التي يبني عليها الحكم أولاً، وما تؤدي إليه القاعدة بعد ذلك يكون هو الحكم الشرعي في حقه.

---

(١) وهو حديث: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، وقد سبق تخريجه.

(٢) فتح القدير والهداية (٣: ٣٩)، المغني لابن قدامة (٧: ١١٨)، المبسوط للسرخسي (١: ١٧٠-١٧١)، فتح الباري (٣: ٦٦).

وبتعبير آخر: علىٰ المجتهد أن يقوم أولاً بدراسة هذه القاعدة الأصولية، ثم بعد ذلك يقرر بالدليل أي القولين أصح بالنسبة لما وقع فيه خلاف، أهو القول بأن المقتضي يعم حكم الدنيا والآخرة، أم إنه يختص بحكم الآخرة فقط؟ وما ترجح لديه من القولين، بعد الدراسة والنظر، يكون هو القاعدة المنهجية التي يجب عليه سلوكها لبناء الحكم عليها في أمثال هذه القضايا.

وما قيل هنا عن هذه القاعدة ينطبق علىٰ كل قاعدة أصولية حصل فيها خلاف، فالباحث مطالب ـ بعد استجماعه لشروط البحث والنظر ـ أن يحدد منهجه في الاستنباط، وهذا لا يتأتىٰ له إلّا إذا حدّد موقفه مما حدث فيه خلاف من تلك القواعد، فيتبنىٰ بعد الدراسة ما يراه صحيحاً من الأقوال فيها بالدليل والبرهان، ويترك غير ذلك من وجهات النظر مما ثبت عنده بطلانها، فإن فعل الباحث ذلك فهو سائر علىٰ منهج صحيح.

وقد مرّ بك كيف أن هذا الحكم حكم شرعي وعقلي معاً؛ أمّا كونه شرعياً فإن كلمة العلماء اتفقت علىٰ أن ما أدّىٰ إليه اجتهاد العالم فهو حكم الله تعالىٰ في حقه.

وأمّا اعتباره حكماً عقلياً فلأنّ العقل يقضي بعدم جواز اجتماع النقائض في مكان واحد وزمان واحد، وإذا تقرر هذا فكيف يصح أن يجتمع في عقلٍ الإيمانُ بصحة قول ونقيضه في آن واحد؟! وبذلك يتبين بطلان أن يذهب باحث إلىٰ القول بأن المرسل حجة تارة، وليس بحجة تارة أخرىٰ، وكذلك قول الصحابي، والقراءة القرآنية الشاذة ... وإلىٰ غير ذلك مما فيه خلاف من قواعد المنهج، كل ذلك في عقل واحد ووقت واحد، فهذه الأحكام وأمثالها جمع بين المتناقضات، وهي ما قام الدليل العقلي علىٰ استحالة اجتماعها بتلك الصورة.

ولو افترضنا أن باحثاً تبنىٰ تقليد أقوال عالم في كل ما اشتجرت فيه الآراء من قواعد المنهج، فإنّ هذا الباحثَ ملزم باتباع هذه القواعد في الاستنباط في كل ما تنطبق عليه، سواء ما تعلق منها بمصادر الأحكام، أو ما له صلة بتفسير النصوص، أو إلىٰ غير ذلك من خطوات

المنهج وقواعده؛ لأن عدم التزامه بذلك يؤدي إلىٰ تناقض النتائج الناجم عن تناقض القواعد والأقوال المبنية عليها.

وإذا كان عدم التزام الباحث بقواعد منهجية صحّت عنده بالدليل لا يستقيم وقواعد البحث العلمي، فمِن باب أَولىٰ عدم استقامة طريقة من يريد بناء الأحكام بدون قواعد أصولية ابتداءً.

وينبني علىٰ هذه الحقيقة المنهجية التي سبق شرحها أمرٌ في غاية الأهمية، هو أنّ من شروط الباحث أن يتبنىٰ بالدليل قولاً واحداً في كل قاعدة اختُلِفَ فيها من قواعد المنهج التي يريد استخدامها في استنباط الأحكام، وإلّا فإنّ عدم قيامه بهذه الخطوة يعني الفوضىٰ وعدمَ المنهجية في البحث، وحتىٰ إن أصاب في النتيجة فصوابه خطأ! لأن إصابته لم تأت من كونها ثمرةَ الدراسة والنظر من خلال منهج صحيح، وإنما تمت موافقته للصواب بطريق المصادفة، وهو ضربٌ من ضروب الرأي المستند إلىٰ غير أساس، وفي هذا ورد الوعيد الشرعي وهو قوله ﷺ: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»[1].

وبهذا تكون الشروط التي تجب علىٰ من يريد البحث والاجتهاد في استنباط الأحكام من أدلتها هي:

١) العلم باللغة العربية، من نحو وصرف وبلاغة؛ لورود النصوص الشرعية بها.
٢) العلم بآيات الأحكام، وأسباب النزول، وناسخ القرآن ومنسوخه.
٣) العلم بأحاديث الأحكام روايةً ودراية.
٤) العلم بمواقع الإجماع؛ حتىٰ لا يجتهد فيما هو مجمع عليه.
٥) العلم بمنهج البحث وقواعده، أي العلم بأصول الفقه.
٦) أن يكون فقيه النفس، بمعنىٰ أن تكون لديه ملكة الاستنباط وصحة الفهم.

---

(١) رواه أبو داود والترمذي والنسائي.

٧) أن يكون له منهجٌ ثابتٌ مرسوم، فالعلم بأصول الفقه وحده لا يكفي، وعلىٰ هذا لابد له من تحديد قواعده من بين تلك التي وقع فيها الخلاف، وقد سبق شرح هذه المسألة بالتفصيل في الصفحات السابقة.

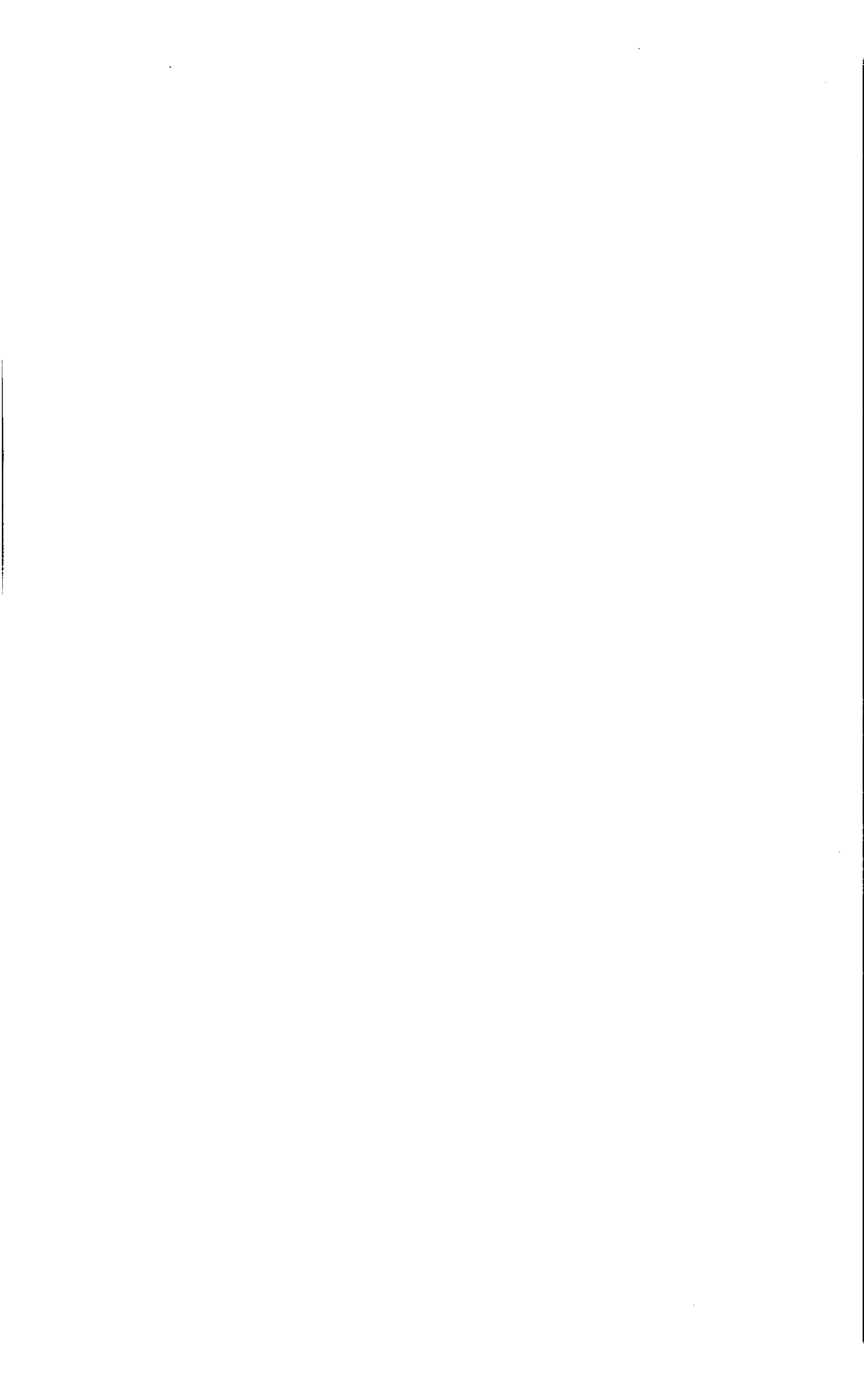
هذه الشروط إنما هي في حق من أراد البحث والاجتهاد في استنباط الأحكام لا تبليغها، أمّا من يريد التصدي للفتوىٰ فيلزمه شرط آخر وهو:

شرط العدالة: ومعناها ترك المحرمات، واجتناب خوارم المروءات، إذ الفاسق لا يؤتمن علىٰ دين الله تعالىٰ، ومن هنا اشترطوا العدالة في المفتي دون المجتهد؛ لأن العدالة تمنع صاحبها من الميل مع الهوىٰ، أو رعونات النفس وشهواتها، فالمفتي قائمٌ مقامَ النبي ﷺ في تبليغ الأحكام الشرعية وتعليمها.

وفي الختام قد يقول قائل: من أين أتىٰ هذا الشرط، وهو أن يكون للباحث منهج محدد معلوم إذا أراد الاجتهاد، في حين أننا لا نجد أياً من العلماء السابقين قد نصّ علىٰ هذا الشرط بصورةٍ مباشرة؟!

والجواب عن هذا: أنهم لم ينصُّوا علىٰ ذلك لبداهته عندهم، والدليل علىٰ ذلك أنك لا تجد عالماً منهم إلّا وهو ملتزم بمنهجِ مدرسةٍ فقهية، يدور مع ذلك المنهج حيث دار، فهماً واستنباطاً وتطبيقاً، وهو الأمر الذي سنزيده جلاءً ووضوحاً في الفصل الأول من الباب الثالث.

❋ ❋ ❋






الباب الثالث

الدعوة المعاصرة
إلىٰ الاجتهاد والتجديد وعدم التمذهب

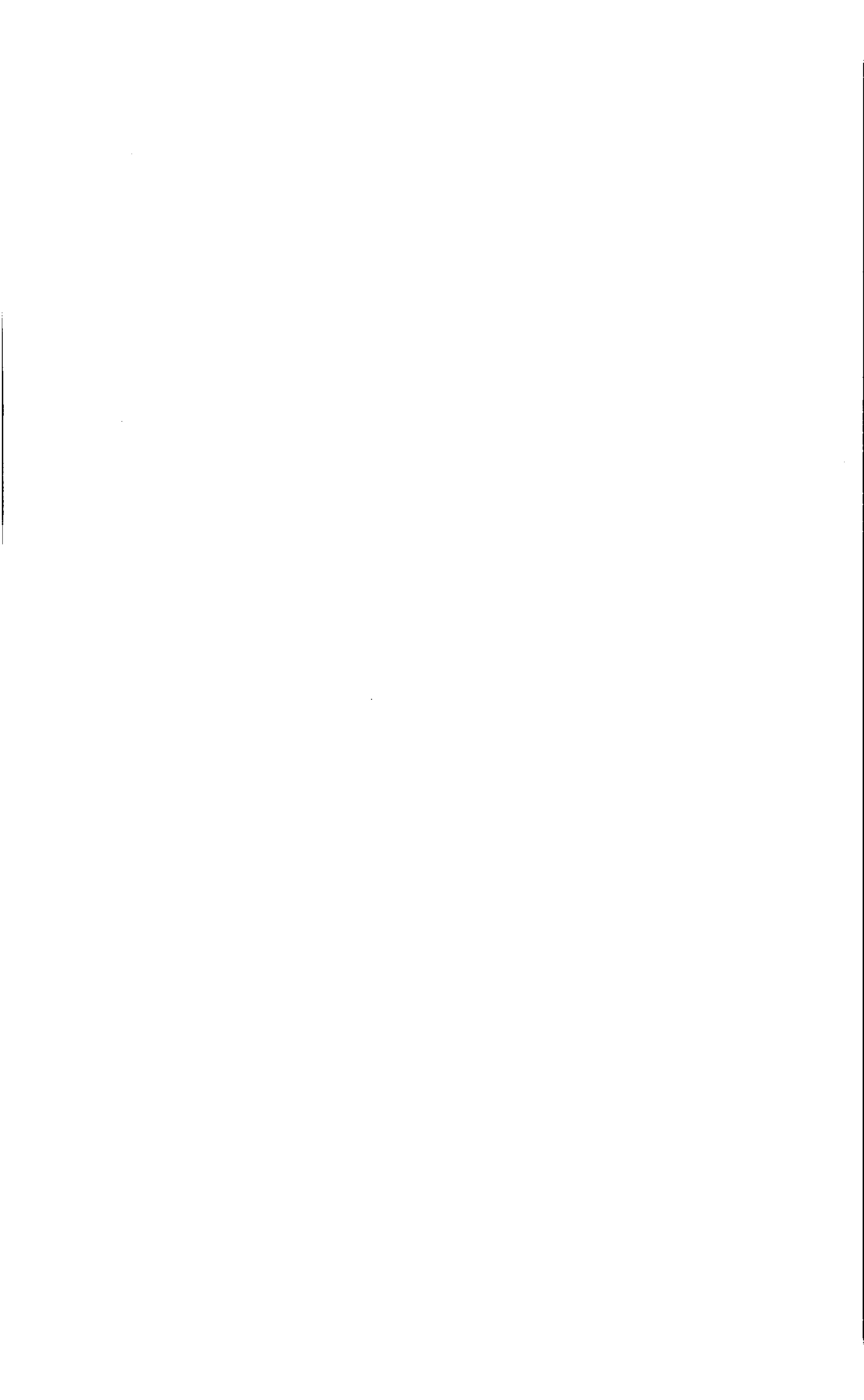
وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأوّل: ما الذي ألجأ العلماء إلىٰ الالتزام بمذهب من المذاهب الأربعة طوال العصور الماضية؟

الفصل الثاني: نبذة تاريخية عن الدعوة المعاصرة إلىٰ الاجتهاد والتجديد ونبذ التمذهب.

الفصل الثالث: اللامذهبيون وأسباب نبذهم الالتزامَ بمذهب من المذاهب الأربعة.



الفصل الأوّل

ما الذي ألجأ العلماء إلىٰ الالتزام بمذهب من المذاهب الأربعة طوال العصور الماضية؟

كان من الممكن الاكتفاء بما سبق بيانه في الفصول السابقة فيما يتعلق بمسألة اختلاف مناهج البحث في قواعد الاستنباط، وأثرِ ذلك في نشوء المدارس الفقهية، غيرَ أنني رأيت أنه من الضرورة بمكان كتابة بيان مفصَّل حول هذه القضية التي يفترض أنها من البديهيات التي لا تتطلب الحديثَ عنها، سواء كان ذلك بصورة مسهبة أو مختصرة.

ذلك أن اللبس الذي صاحَبَ الحديثَ عن الاجتهاد وفتْح بابه في واقعنا المعاصر، وما رافق ذلك من دعوة إلىٰ تجديد الفقه وأصوله، وهجوم قاسٍ علىٰ التقليد، وُجهت فيه سهام النقد والتجريح الظالم للمذاهب الأربعة المعروفة، كل ذلك أدىٰ إلىٰ وجود جدار فكري ونفسي عند كثير ممن ينتمون إلىٰ حقل الدراسات الفقهية اليوم، حال بينهم وبين رؤية الحقيقة، حقيقةِ أن هذه المذاهب ما هي إلّا ثمرةٌ ونتاجٌ لمناهج علمية لاستنباط الأحكام الشرعية، وأن نبذها هو السبب الرئيسي في غياب المنهجية الصحيحة في كثير من البحوث الفقهية المعاصرة، والذي كان من ثماره الـمُرّة ما نراه اليومَ من تخبط في العديد من الكتابات والفتاوىٰ التي أراد مُصدِرُوها تقديمَ إجابات شرعية لما يطرحه جمهور المسلمين من أسئلة، ناشدين فيها معرفة الحكم الشرعي لما يجري ويجِدُّ في حياتهم من مسائل ومشكلات.

لا جرم والحال هذه أن يكون الحديث عن ضرورة التزام الباحث في الفقه بمنهج محدد

في البحث والفتوىٰ، وأن ذلك لا يكون إلّا بالتزام أحد المناهج الأربعة التي نضجت أصولها المنهجية حتىٰ احترقت تحقيقاً وتمحيصاً، أقول: الحديث عن ضرورة هذا الالتزام لن يكون له أثرٌ يرتجىٰ ما لم يتبدد ذلك الوهم المستقر في أذهان الكثيرين ممن يكتبون عن الاجتهاد والتجديد، والذي أضحىٰ لديهم كالحقيقة الثابتة التي لا يعتريها تغيير ولا تبديل، وهمٌ نتيجته جعْلُ القابعين خلف أسواره يعتقدون أن المذاهبَ الفقهيةَ المستقرةَ والالتزامَ بها مرادفٌ عمليٌّ لمعاني: التعصب، والجمود، والحجر علىٰ العقول، والخمول الفكري، وقتل ملَكة الاجتهاد، وسببٌ رئيسي من أسباب تدهور المسلمين وتردي أحوالهم!

لا جرم أن النتيجة الطبيعية والمنطقية الناجمة عن هذا الفهم وذلك التصور هو: هجر المذاهب وتركها، بل وإعلان الحرب عليها وعلىٰ المتسبين إليها! كيف لا وهي أسٌّ من أسس البلاء النازل بالأمة وعاملٌ من عوامل تأخيرها!

بيد أن هؤلاء لما وجدوا أن أخذ الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة مباشرةً أمرٌ في غاية الصعوبة، وأن الرجوع إلىٰ فقه المذاهب المستقرة أمرٌ لا مندوحةَ عنه، وضرورةٌ يمليها عليهم الواقع، صرّحوا باحترامهم للمذاهب الفقهية وأصحابها، إلّا أنهم يرون أنّ الاستفادةَ منها إنما هي استفادة الناقد المتفحّص، وأخْذَ الأحكام منها إنما يتم حسب قوة الدليل الذي يظهر بالموازنة والترجيح، وهو كلام ظاهره علمي منهجي، لكنه لا يصمد عند النقد العلمي وفي موازين النظر كما سنرىٰ في الفصول القادمة إن شاء الله تعالىٰ.

بعد هذه المقدمة نأتي إلىٰ بيت القصيد من هذا الفصل وهو: بيان السبب الحقيقي الذي جعل جمهرة علماء الفقه بعد القرن الرابع ينضوون تحت المذاهب الأربعة، فلا تكاد تجد عالماً إلا وهو منتسبٌ إلىٰ مذهب منها، وكذلك كشفُ عدم صحة الكلام الذي يردده معظم من يتكلم عن الاجتهاد من المعاصرين اليوم، حول اتهامِ أولئك العلماء بإغلاق باب الاجتهاد، والجمود الفكري، وركود الهمّة، والوقوع في براثن التقليد، وترديدِ هذا الكلام هكذا بإطلاق

عام دون تحقيق أو تدقيق! وهو اتهام سطحيٌّ ظالم يجب علىٰ مَن له أدنىٰ أُنسٍ بالعلم وسِيَرِ العلماء أن يترفع عنه، ولا يقع في وهدته.

بيان ذلك: أن ما يتصوَّرونه أو يصوِّرونه جموداً وتقليداً وفراراً من الاجتهاد؛ إنما يعود في حقيقته إلىٰ سببين ماديـين خارجين عن طَوقِ أولئك الأئمة واختيارهم، ولا علاقة له بقدراتهم العلمية البتة، وهذان السببان هما:

السبب الأول:

يتلخص في أنّ الساحة الاجتهادية التي كانوا يتحركون فيها محدودة. محدودة بنصوص الكتاب والسنة، وكليات المبادئ الإسلامية، والضوابط العامة للبحث والاجتهاد، ثم إنهم ـ وهذا هو العامل الأهم ـ جاؤوا متأخرين بعد أربع طبقات من علماء الفقه الإسلامي الذين سبقوهم في السلّم الزمني.

جاؤوا فوجدوا أن علماء تلك الطبقات قد استخرجوا أصول الاجتهاد وقواعد الاستنباط واستثمار المعاني من الألفاظ والنصوص، فأجمعوا علىٰ ما لا مجالَ فيه للاختلاف، وتقاسموا وجوه الرأي في كل ما من شأنه تعدد النظر وللخلاف فيه مجال، ثم نظروا إلىٰ جزئيات الأحكام الفقهية فرأوا أنه ما من رأي اجتهادي يمكن أن يلوح لهم في فهم نص أو استنباط حكم إلّا وقد سبقهم إلىٰ القول به أحد أولئك العلماء السابقين، حتىٰ إنّ وجوه الاحتمال وصلت في بعض المسائل في مذهب واحد إلىٰ ما يزيد عن تسعين وجهاً! دع عنك ما قيل فيها في المذاهب الثلاثة الأخرىٰ.

لأجل ذلك كانت الساحة الاجتهادية أمامهم محجوزةً كلها باجتهادات من قد سبقهم؛ ليس لأن أولئك السابقين الأولين من العلماء كانوا أكثر منهم مرونة في الفهم أوسعة في العلم؛ إنما لأن الساحة كما ذكرنا محدودة، ووجوه الاحتمال في فهم النص أو الحكم هي الأخرىٰ محدودة ومتناهية، فبأي مرونة اجتهادية يمكن لمن جاء بعد القرن الرابع الهجري أن يُبـدِع

اجتهاداً جديداً في مسألة ما إذا كانت جميع احتمالات الفهم وصوره فيها قد استنفدت بآراء اجتهادية لمن سبقهم؟

بيد أن وجهات النظر وتعددها في الأحكام الفرعية قد يبقَىٰ لها ـ نظرياً ـ متسع ولو قليل، أمّا قواعد الاستنباط وأصول الاستدلال فالمجال فيها قد شُغلت مساحته بالكامل، وباتت الآراء في منهج الاستنباط مستنفدة، ولتوضيح هذه الحقيقة وتقريبها إلىٰ الأذهان نضرب المثال التالي:

قرّر شخصٌ ما الآن في حماسة ورغبة شديدتين أن يجتهد في أصول الشريعة، أي: في القواعد المنهجية للاستنباط، تماماً كما فعل أئمة الفقه الأولون، واختار موضوعاً اجتهادياً من هذه القواعد هو علىٰ سبيل المثال: مفهوم المخالفة في النصوص الشرعية من الكتاب والسنّة، هل هو حجة يجب العمل به أم أنه لا يصلح لذلك؟

وبعد أن بذل الباحث ما في وسعه من جهد، واستنفد كل طاقة لديه للوصول إلىٰ الرأي الصحيح في هذه المسألة، حيث إنه درسها من كل جوانبها ونواحيها، مستعيناً في ذلك بكل المراجع المتوفرة والسبل الممكنة، توفر لديه من الأدلة والبراهين ما جعله يتيقن أو يغلب علىٰ ظنه أن مفهوم المخالفة حجةٌ يجب العمل به، إلّا أنه ما كاد يفرح بأنه قد اجتهد في قاعدة من قواعد فهم النصوص واستطاع الوصول في ذلك إلىٰ رأي يستطيع أن ينسبه إلىٰ نفسه، حتىٰ فوجئ بأن كثيراً من الباحثين قد سبقوه إلىٰ هذا الاجتهاد والاستنباط! ولو أنّ اجتهاده أدىٰ به إلىٰ الرأي الثاني القائل بأن مفهوم المخالفة غيرُ حجةٍ لوجد مَن قد سبقه إلىٰ تلك النتيجة أيضاً! وغنيٌّ عن البيان أن القسمة العقلية بالنسبة لهذه المسألة لا تقبل أكثر من هذين الاحتمالين. ولذا فإن هذا الباحث لابد أن يجد نفسه ـ بصرف النظر عن قدرته العلمية ـ متبعاً لأحد الرأيـين أو المذهبين بحكم تأخره الزمني عن نشأة كل منهما.

ولك أن تقيس علىٰ هذا المثال كل المسائل العلمية الأخرىٰ، سواء ما يتعلق منها بقواعد

منهج الاستنباط، أو تلك التي ترتبط بالأحكام الفقهية الجزئية. وهكذا فاتت هذا الباحث ظروف الاجتهاد، والأسبابُ خارجةٌ عن ذاته، وليس لإرادته واختياره في ذلك شأن[١].

وبهذا يتبين لنا أن عاملاً هاماً، غير العبقرية العلمية، كان له الدور الأساسي في جعل أولئك الأئمة الأولين في مقام الريادة في حقل الاجتهاد، ألا وهو: فراغ الساحة الاجتهادية أمامهم، ذلك أنهم قُدِّر لهم أن يأتوا في فترة زمنية لا زالت فيها قواعد المنهج في طور الكشف والتبلور والتدوين، وكذلك الكثير من ثمار ذلك المنهج المتمثلة في الأحكام الفرعية الناجمة عنه؛ فكان طبيعياً أنّ أي إنجاز علمي في هذا المضمار ـ وخاصة الأصول ـ يبرز في تلك الساحة بشكل إبداعي، حتىٰ لو كان يشتمل علىٰ شيءٍ من السطحية أو العمومية، ويكتسبُ صفة الاجتهاد الذي ينسب إلىٰ صاحبه، دون أن يجد من يدّعي السبق إلىٰ ذلك أو المنافسة له.

وزيادةً في البيان، دونك خير مثال علىٰ هذا، وهو الإمام الشافعي رضيَ الله عنه، فقد جاء ولم يكن قد سبقه أحد إلىٰ تحرير قواعد الاستنباط وتدوينها، فكان من الطبيعي أن يستخدم عبقريته العلمية، ودرايته العميقة باللغة العربية، في استخراج تلك القواعد وتدوينها حسب رأيه واجتهاده. فلما ظهر إلىٰ جانبه وعلىٰ أثره علماء آخرون، كان طبيعياً منهم أن يجتهدوا فيما اجتهد فيه من تلك القواعد، فيروا فيها رأيهم، فيوافقوه علىٰ الكثير مما ذهب إليه فيها، ويختلفوا معه في الباقي.

ثم إن هذه القواعد لم تَزَلْ تحت البحث والتمحيص وتقليب وجهات النظر حتىٰ قُتلت بحثاً، واستنفدت كافة احتمالات الرأي فيها ـ سواء الراجح منها أو المرجوح ـ بآراء اجتهادية معروف أصحابها، فلم يعد للذين جاؤوا من بعدهم بحكم الاحتمالات العقلية المحدودة إلّا دور الترجيح بينها، وتأييد هذا القول أو ذاك.

ولو أننا افترضْنا أن الإمام الشافعي لم يولد إلّا بعد العصر الذي تكامل فيه منهج البحث

---

(١) د. محمد سعيد رمضان، علىٰ طريق العودة إلىٰ الإسلام، ص ٢٠٠- ٢٠١.

والنظر في الاستنباط بقواعده وأصوله التي بيناها، فما الذي سيستفيده يا ترىٰ من عبقريته وغزارة علمه في عملية الابتكار والاجتهاد؟ وهل سيستطيع بتلك القدرات والمواهب العقلية أن يستقل بإبداع قواعد جديدة في الاستدلال؟ لا جرم أنه علىٰ رفعة قدره لن يكون له دور إلّا دور التابع والمؤيد لأحد الآراء السابقة في هذا المجال، شاء ذلك أم أبىٰ[1].

نعم له ولغيره أن يجتهد في ذلك ولكن من طريق واحد، وهو: التحايل علىٰ قواعد اللغة وأساليبها، ومبادئ العقل البدهية، فإنه عندئذ سيتمكن من إبداع شيء جديد في مجال الأصول التي يريدها وتمليها عليه رغباته!.. ولكنْ أيُّ أصول هي؟ إنها أصول لا تمتّ إلىٰ الشريعة بنسب إلّا في الظاهر فقط، أمّا في حقيقتها فإنها أبعد ما تكون عنها؛ لأن ولادتها غير شرعية في موازين العلم ومعاييره، وهيَ افتئات علىٰ دين الله وشريعته، وهذا ما لا يتجرأ مسلم صادق علىٰ فعله، فضلاً أن يكون صانع ذلك إماماً مثل الشافعي.

ولو افترضنا أيضاً أن واحداً من الأئمة المتبعين للمذاهب المعروفة، الذين جاؤوا في القرن الهجري السادس أو السابع أو بعده، كالغزالي والنووي من الشافعية، أو القرافي وابن العربي من المالكية، أو ابن الهمام من الحنفية، وغيرهم .. نفترض أنّ واحداً من هؤلاء قد ولد وعاش في القرن الثاني الهجري وما حوله، حيث الساحة الاجتهادية لازالت فارغة أمام بصره وفكره؛ إننا سنرىٰ كيف سيسجل التاريخ إبداعاته العلمية، ويروي لنا أعماله الاجتهادية غير المسبوقة، وسوف يعجبنا ويبهرنا منها ما لا يقل عن تلك الإبداعات والاجتهادات الأخرىٰ التي تـمّتْ علىٰ أيدي علماء ذلك الجيل فعلاً، إذ أنهم سيجدون المسائل والقضايا التي تحتاج إلىٰ اجتهادٍ قائمةً أمامهم، وبحاجة إلىٰ التفكير وإيجاد الحلول، دون أن يسبقهم أحد إلىٰ ذلك، ولأبصرت منهم نقيض ما كان عليه الحال في عصرهم الذي عاشوا فيه حقيقة؛ فإن أحدهم ما إن يرىٰ في المسألة رأياً حسب الأصول الاجتهادية حتىٰ يجد أنّ كثيرين من علماء الأمة الأولين

---

(١) د. محمد سعيد رمضان، علىٰ طريق العودة إلىٰ الإسلام، ص ٢٠٢- ٢٠٣.

قد سبقوه إلىٰ ذلك الرأي وقرروه، وهكذا يجد نفسه ـ شاء أم أبىٰ ـ واقفاً في صفوف المقلدين والمتبعين.

لأجل ذلك كانت حركتهم الاجتهادية تقف عند حدود الترجيح بين الاجتهادات المختلفة، أو الاجتهاد في معرفة حكم الوقائع الجديدة التي لا يوجد فيها قول سابق؛ وذلك بتخريج حكمها حسب قواعد الاستنباط في المذهب، وهذا ما كانوا يقومون به ويزاولونه فعلاً، وهو بلا شك عمل اجتهادي له أهميته التي لا تنكر، بل قرر العلماء أن هذا اللون من الاجتهاد باقٍ ما بقيت الدنيا، وفرضٌ من فروض الكفاية الذي لا يسع الأمّة علىٰ الجملة تركه[1].

وها أنا أسوق لك مثالاً يزيد هذا الأمر وضوحاً، ويزيل ما قد يكون لا يزال عالقاً في الأذهان من هذه الشبهة المستحكمة في عقول الكثيرين فأقول:

لا جرم أن القاعدة الأصولية إذا تقررت فإن أحكام الفروع الناجمة عنها ستكون لازمة الاتباع؛ وذلك بالنسبة للعالم الذي كشف القاعدة وحررها، وهذا اللزوم يسري أيضاً علىٰ كل عالم بعده سبر تلك القاعدة واقتنع بصحتها بعد الدراسة والنظر، وإذا كان هذا هو الشأن مع هؤلاء؛ فإن اللزوم يتأكد في حق من لم تكتمل أهليته العلمية بعدُ للبحث والاجتهاد، وهذا حكم الله تعالىٰ في حقهم جميعاً؛ لأن العالِمَ مأمور شرعاً باتباع ما تيقن أو غلب علىٰ ظنه أنه الحق من أحكام الفروع.

خذ مثلاً الإمام مالكاً رضيَ الله عنه: لقد صح وتقرر لديه ـ كأصل من أصول منهجه في بناء الأحكام ـ أن عمل أهل المدينة الذي نقله الكافة منهم حجةٌ يجب المصير إليها، ويترك ما عارضه من أخبار الآحاد لأدلة ترجحت لديه؛ فكان طبيعياً أن تكون هذا القاعدة وما يترتب عليها من أحكام ملزمةً له، ولكل عالم ترجح عنده صحة هذا الأصل، سواء تم هذا الترجيح كنتيجة للدراسة والنظر، أو كان اقتناعه بذلك نتيجة التلمذة علىٰ أيدي رجال المدرسة.

---

(١) د. محمد سعيد رمضان، علىٰ طريق العودة إلىٰ الإسلام، ص٢٠٠-٢٠١.

لذا ـ تطبيقـاً لهذا الأصل ـ تقرر في المدرسة المالكية أنه لا تجب الزكـاة في الفواكه والخضروات، ويجوز خرص التمر والعنب علىٰ شجره في الزكاة، ويقضي المسافر ما فاته من صلاة كما فاتته، كما تفرد الإقامة في الصلاة، ولا ميراث لذوي الأرحام، وتعود المرأة إلىٰ زوجها الأول بما تبقىٰ من الطلاق إذا فارقها الثاني، وتقبل شهادة المجلود حداً إذا تاب، وللأب أن يزوّج ابنته البكر بدون استئذان.. هذه الأحكام وغيرها انبنىٰ حكمُها في المدرسة المالكية علىٰ الأصل المنهجي المذكور أعلاه وهو حجية ما أجمع عليه أهل المدينة[1].

وبهذا الأصل وبغيره من القواعد التي تقررت لدىٰ الإمام مالك وأصحابه، تكوّن المنهج الذي بنيت عليه المدرسة التي نُسبت إليه، فالنسبة في حقيقتها إلىٰ منهج وليست إلىٰ شخص، وهيَ وإنْ بدت كذلك في ظاهرها، فإنما هي نسبةٌ إلىٰ كاشفِ ذلك المنهج ومؤسس تلك المدرسة، ولك أن تجري هذا المثال علىٰ بقية المدارس الأخرىٰ التي تكامل منهجها، كالمدرسة الحنفية، والشافعية، والحنبلية، فكل مدرسة من هذه المدارس كان لها نسيجها الخاص الذي يمثل منهجاً في الاستنباط تميزت به عن غيرها.

فمن هنا أضحىٰ من يريد الوصول إلىٰ الأحكام الاجتهادية بطريق البحث ليس له من طريق إلّا اتباع أحد هذه المناهج التي حُرّرت واختُبِرت ودُوّنت، وحوت كل ما يمكن استنباطه من قواعد وأصول البحث في الأدلة الشرعية، فالإعراض عنها يعني: إما البدء من جديد في طريق كشف قواعد المنهج، وهذا ما تأباه طبيعة العلوم وتطورها؛ لأنه رجوع بخط سيرها إلىٰ الوراء، والمعْرِض مَثَله كمثَل الذي يرفض استخدام قواعد علم النحو والصرف بعد تحريرها وتدوينها إلّا أن يقوم هو بذلك من جديد. وإمّا السير في طريق البحث علىٰ غير هدىٰ من تلك القواعد التي تنير الطريق أمام الباحث فتقيه الزلل في التفكير، والانحراف في الفهم والاستنباط؛ مما يفقد بحثه كل قيمة علمية، لافتقاره للأساس الصحيح، فضلاً عن ارتكابه لمحرَّمٍ شرعيٍّ لاقتفائه ما ليس له به علم.

---

(١) الموطأ (١: ١٢، ١٣، ٧١، ٢٧١، ٢٧٦، ٢٧٧، ٥١٨)، (٢: ٥٢٥، ٥٨٦، ٧٢١).

السبب الثاني:

وهو مرتبط بالسبب السابق، وبيانه: أن العلوم الشرعية قبل تأسيس المدارس الفقهية واستقرارها لم تكن قد توسعت وتشعبت إلىٰ الصورة التي بلغتها فيما بعد؛ وذلك لأن نمو العلوم تدريجي تراكمي، ولذا يستغرق نضجها واستواؤها أجيالاً من العلماء، وقد استغرق هذا النضج بالنسبة للفقه ومناهجه نحو ثلاثة أجيال من العلماء، وهم علماء الصحابة والتابعين وتابعيهم؛ لذا كان من الممكن لعلماء تابعي التابعين، وللعلماء الذين تأسست علىٰ أيديهم مدارس الفقه أن ينظروا في أصول الاستدلال وفروع الأحكام التي بنيت عليها، وأدلة ذلك من السنن والآثار، والتمييز بين المقبول منها والمردود، ومعرفة أقوال الصحابة والتابعين وطرائقهم في الاجتهاد، ومن ثم نظروا ونقحوا ورجحوا واختاروا، وفصلوا المسائل وأدلتها وبوّبوها، إلىٰ أن تمايزت المناهج، واستقل كل إمام بما صح عنده وارتضاه من أصول النظر والمسائل.

وقلنا إن ذلك كان ممكناً في زمنهم؛ لأن العهد لم يزل قريباً بزمان التشريع الأول، والعلوم لم تـتّسعْ وتتشعب بعد؛ ولهذا كلما تقدم الزمان زادت صعوبة الإحاطة بأي علم لهذا السبب، ولما كان نمو العلوم تدريجياً تراكمياً؛ فإن مسائل الفقه ومآخذها في عهد الصحابة كانت أسهل منها في عهد التابعين، وفي عهد هؤلاء كانت أسهل منها في عهد تابعيهم، وهكذا إلىٰ زمن استقرار المدارس الفقهية؛ فمِن ثَم لم يكن لمن أراد التفقه والفتوىٰ والاجتهاد ممن جاء بعدهم سوىٰ أحد أمرين:

الأول: إما أن يبدأ من حيث بدأ الأولون فيحقق الأصول ثم ما انبنىٰ عليها من الفروع، وهذا مستحيل بحكم الواقع والحال؛ إذ عمر الإنسان قصير لمن أراد الإحاطة بالعلوم، ومن رام ذلك فإن عمره سينفد قبل أن يحقق ربع هذه الغاية؛ وأنىٰ له ذلك مع مئات أحاديث الأحكام، التي منها ما تصل طرقه إلىٰ خمسين طريقاً وما يتعلق بذلك من مشاكل المتون

والأسانيد! دع عنك مسائل أصول الاستدلال، وبقية علوم الآلة، وأقوال العلماء واختلافهم في المآخذ والنتيجة، فضلاً عن أنه لن يأتي بجديد في أصول الاستدلال لو أراد ذلك؛ لاستنفاد كافة وجوه النظر في هذه الساحة كما سبق أن بيـنّا.

الثاني: أن يأخذ تلك العلوم عمن سبقه من العلماء الذين مهدوا أصولها، ورتبوا مسائلها، وبوّبوا أحكامها، وهو في أخْذه بهذا المسلك ليس له خيارٌ آخر للسبب الذي سبق بيانه؛ لذا لم يكن هناك بد لمن أراد التفقه والاجتهاد سوىٰ الانضواء تحت مدرسة من المدارس الفقهية التي استقرت مناهجها واستوىٰ أمرها في القرن الرابع، وهذا هو ما فعله كل العلماء، منذ ذلك الحين وإلىٰ عهد قريب قبل أن تنبت نابتة اللامذهبية[1].

ما يترتّب علىٰ هذه الحقيقة العلمية:

لقد انبنىٰ علىٰ الحقيقة التي أسلفنا الحديث عنها نتيجة مهمة، شديدة الارتباط بقضية الاجتهاد والتقليد، خلاصتها ترتيب درجات الباحثين في سلم النظر والاجتهاد الفقهي.

ولعل القارئ يتعجب من إيراد هذا الموضوع الآن، مع أنه كما يبدو من الناحية المنهجية من حقه التقديم بجعله في الباب الأول أثناء الحديث عن تعريف المنهج والبحوث وأنواعها؛ فوضعه هناك أكثر انسجاماً مع مباحث ذلك الباب من هذا الذي يبدو من عنوانه بعيد الصلة نوعاً ما عن هذا الموضوع.

غيرَ أنه سيتكَشّف لك أن هذا التأخير كان مقصوداً، لضرورة أملتها طبيعة المشكلة العلمية التي يتناولها هذا الكتاب.

بيان ذلك: أن إيراد مراتب الباحثين في الأحكام الفقهية دون معرفة الأساس الذي بُني عليه ذلك الترتيب؛ جعل ذلك التصنيف مرفوضاً من المعاصرين النابذين لمبدأ الالتزام بمدرسة

---

(١) شاه ولي الله الدهلوي، الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، ص٢٩-٣٠.

فقهية معينة؛ فكانت معرفة المعيار في ذلك فاتحةً لابد منها في طريق حل هذه المعضلة الفكرية لدىٰ هؤلاء.

وحيث ارتبط ذلك بفهم العلة والسبب في ذلك الالتزام، والذي عرفنا فيما سلف أنه يعود في حقيقته إلىٰ التزامِ منهجٍ علمي محدد لا غنىً عنه لباحثٍ في الأحكام، كان من المناسب والحال هذه أن يتم الحديث عن أقسام الباحثين في هذا الفصل؛ لقوة العلاقة بين الاثنين التي هي علاقة السبب بالنتيجة، زد علىٰ ذلك أن أولئك العلماء المتهمين بالجمود والخمول الفكري، وترك الاجتهاد، والركون إلىٰ التقليد، عَرفوا أقدارَهم العلمية فلم يتجاوزوها، فتحرك كل منهم في حدود الدائرة التي سمحت له موازين العلم ومعاييره بالحركة في إطارها؛ لأن تجاوز تلك الحدود يؤدي إلىٰ الوقوع في إثم التعدي علىٰ أحكام الشريعة بأن يتكلم فيها من ليس أهلاً لذلك، حتىٰ وإن وافق ما ذهب إليه قولَ المعتبرين من العلماء؛ فإصابته في الحكم إنما جاءت مصادفةً ولم تكن بالطريق الذي يرتضيه الشارع.

لقد وجدوا أن كشف منهج جديد في البحث والاجتهاد أمر قد فاتتهم فرصته، لما سبق أن بيّنا من أن المناهج كشفت؛ فلم يعد فيها فسحةٌ للإضافة أو الاجتهاد، وفروع المسائل والأحكام كثرت وتشعّبت؛ فأضحىٰ من العسير الإحاطة بتحقيقها كلها مع محدودية عمر الإنسان؛ فلم يكن لمن جاء بعدَ مؤسسيها ونضوج مدارسها إلّا الانضواء تحت واحدة منها، ثم السير علىٰ هَدْي قواعد وأصول ما اختاروه بالدليل والبرهان.

فكان المنهج وقواعده.. كشفاً وتحريراً، وفهماً وتطبيقاً، وفروع الأحكام الناجمة عنه استيعاباً وتحقيقاً وتخريجاً؛ المعيارَ الذي حددَ أقدارهم العلمية، ولذا جاءت منازلهم العلمية في سلم الاجتهاد والفتوىٰ كالتالي:

أولاً ـ المجتهد المستقل:

وهو الذي تَميز بتحرير قواعده في النظر، وتحقيق مسائل الاستدلال، فاستقل في نهاية

الأمر بأصوله التي قررها وحررها، وكانت له طريقته الخاصة التي لم يشاركه فيها أحد في الجملة، ولم يقلد في الوصول إلىٰ الأحكام الفرعية ـ في الغالب ـ غيره من العلماء، وهذا النوع من الباحثين يختص الواحد منهم بلقب (المستقل) لاستقلاله بالمنهج والنتيجة[١].

ثانياً ـ المجتهد المطلق:

ثم يأتي في المرتبة الثانية ذلك الذي فاتته فرصة كشف المنهج وتحريره، وفي الوقت ذاته يريد معرفة الأحكام الجزئية من أدلتها الكلية وطريقة الاجتهاد، ولما كان من العسير أن يبدأ من حيث بدأ الأولون؛ لاتساع العلوم وتشعُّبها كما تقدم؛ لم يكن له بد والحال هذه إلا التتلمذ في ذلك علىٰ يد إمام مجتهد، حتىٰ إذا ما تمكّن من معرفة المسائل التي تكلم فيها ذلك الإمام، وتمكّن من طريقته في استنباطها وتقريرها.. شرع حينئذ في تقرير الأحكام بنفسه، مع تقليده لإمامه في منهج الاستنباط علىٰ الجملة، وكذلك تقليده له في كثير من أحكام الفروع.

أما تقليده له في منهج الاستنباط؛ فلما سبق بيانه أن ساحته لم يعد فيها مجالٌ للاجتهاد، غير أنه قد يستدرك علىٰ إمامه ـ علىٰ ندرةِ ذلك ـ في بعض قواعد الأصول، مرجِّحاً فيها قولَ مستقلٍّ آخر، ولا يُخرجه ذلك عن انتسابه له، وهذا هو المقصود بتقليده في المنهج علىٰ الجملة.

وأما تقليده لإمامه في كثير من أحكام الفروع؛ فليس عجزاً منه عن الاجتهاد فيها، إذ هو يساويه في المقدرة الاجتهادية، وإنما لما يتطلبه تحقيقها كلها من وقتٍ وجهدٍ ينقضي عمر الإنسان دون تحقيقه؛ لذا توجه علماء هذه الطبقة في اجتهادهم إلىٰ نوعين من المسائل:

الأول: المسائل التي استدركوها علىٰ إمام المذهب؛ فاجتهدوا فيها كما اجتهد، وكانت نتائج أبحاثهم واجتهاداتهم إما مماثلةً لما توصل إليه الإمام وإما مخالفةً لها؛ ثم إن كانت هذه المخالفة في مسائل قليلة فإن صاحبها يعد من أصحاب الوجوه في المذهب، أما إن كثرت فلا يعد كذلك.

---

(١) يحيىٰ بن شرف النووي، آداب الفتوىٰ والمفتي والمستفتي، ص٢٢، ٢٣.

الثاني: المسائل المستجدة، والتي ليس فيها جوابٌ في المذهب.

ويسمىٰ صاحب هذه الرتبة من الباحثين بالمجتهد المطلق المنتسب، فهو (مطلق) لأنه يستطيع استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الكلية، و(منتسب) لسيره علىٰ منهج غيره في ذلك الاستنباط، وفي هذا النوع من الباحثين يقول الإمام النووي: «أنْ لا يكون مقلداً لإمامه، في المذهب ولا في دليله، لاتصافه بصفة المستقل، وإنما ينسب إليه لسلوكه طريقه في الاجتهاد»[١].

ثالثاً ـ المجتهد المقيَّـد:

وفي المرتبة الثالثة يأتي الباحث المقيد، وهو مَن يتصف بمعرفة أصول المدرسة التي ينتمي إليها بأدلتها، ومعرفة أدوات البحث وآلاته، إلّا أن عنده شيئاً من الضعف في بعض تلك العلوم والآلات، كالعربية أو الحديث؛ يجعله قاصراً عن بلوغ رتبة المجتهد المطلق المستقل أو المطلق المنتسب؛ لأجل ذلك كان تقيده بأحكام الفروع السابقة التي قررها إمام المذهب، فضلاً عن تقيده بأصوله في النظر والاستدلال.

والباحث المقيد وإن كان لا يجتهد في معرفة حكم المسائل التي نص عليها إمام المدرسة، إلّا أن معرفته بأصوله في النظر تجعله قادراً علىٰ استنباط الأحكام فيما يجدّ من القضايا والمسائل بالتخريج علىٰ قوله؛ إذا كانت المسألة المراد معرفة حكمها مشابهةً لمسألةٍ أخرىٰ نص علىٰ حكمها الإمام؛ ولهذا يسمىٰ المجتهد المقيد أيضاً بالمجتهد في المذهب[٢]، كما يوصف بأنه من أهل التخريج.

غير أن هناك حالةً واحدةً يستطيع فيها المقيَّد أن يخالف الحكم الذي ذهب إليه إمام

---

(١) يحيىٰ بن شرف النووي، آداب الفتوىٰ والمفتي والمستفتي، ص٢٥.

(٢) المصدر السابق، ص٢٧، ٢٨، ٢٩.

المدرسة؛ وذلك إذا كان الحكم مبنياً علىٰ العرف؛ فعندئذٍ يجوز للمجتهد المقيد تغييره استناداً إلىٰ العرف الجديد[١].

رابعاً ـ المرجِّح:

والنوع الرابع من الباحثين هم (المرجِّحون)، والمرجح لا يقوم في بحوثه بأي نوع من أنواع استنباط الأحكام كالتي يقوم بها أصحاب المراتب الثلاثة الأولىٰ، وإنما يقتصر دوره علىٰ دراسة نتائج ما توصلوا إليه من أحكام، ثم الترجيح بينها، بالاعتماد علىٰ قوة الدليل، وفقاً لقواعد المدرسة التي ينتمون إليها، وعادةً ما يكون الترجيح بين الأقوال المتباينة المروية عن إمام المذهب، أو بين أقواله وأقوال غيره من الباحثين ممن بلغ رتبة (المطلق المنتسب) في المدرسة ذاتها؛ لذا فليس المقصود بالمرجِّح هنا من يقوم بالترجيح بين أقوال المجتهدين من المذاهب المختلفة ـ كما يظن خطأً بعض من كتب من المعاصرين عن مراتب المجتهدين ـ وإنما يقصد به من يقوم بذلك في داخل المدرسة الفقهية الواحدة.

ومن صفات الباحث المرجِّح: الملكة الفقهية، وحفظ فروع الأحكام وأدلتها، والتمييز بين القوي والضعيف والصحيح والسقيم من أقوال الباحثين في المدرسة التي ينتسب إليها، إلّا أنه لا يبلغ درجة أصحاب المرتبة الثالثة في حفظ أصول المدرسة وفروعها، وفي القدرة علىٰ الاستنباط والتخريج، وقد كان لهذا الصنف من الباحثين الفضل في تحرير فقه المدارس الفقهية، وتدوين المؤلفات في ذلك، والتي لا زال العلماء يقتاتون عليها إلىٰ يومنا هذا[٢].

خامساً ـ الحفّاظ:

وأخيراً تأتي الطبقة الأخيرة من الباحثين وهم الذين يُعرفون بالحفّاظ، وسُمُّوا بذلك لحفظهم أكثر أحكام المدرسة وأقوالها، ونشاطُهم البحثيّ لا يحوي أي نوع من أنواع الاستنباط

---

(١) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٣٣٥.

(٢) يحيي بن شرف النووي، آداب الفتوىٰ والمفتي والمستفتي، ص٢٩، ٣٠.

أو الترجيح، بل ينحصر في معرفة ما ترجِّح، وترتيب درجات الترجيح التي قام بها المرجِّحون، وقد يختار من أقوال المرجِّحين أقواها ترجيحاً وأكثرها اعتماداً علىٰ أصول مدرسته الفقهية، أو ما يكون صاحبه أكثر حجة في المذهب[1].

وعلىٰ هذا فعمل هذه الطبقة من الباحثين أقرب إلىٰ الدراسات الوصفية وأعمال الفهرسة منها إلىٰ البحوث بالمعنىٰ الاصطلاحي.

ومما سبق بيانه يظهر بوضوح أن تصنيف الباحثين في الفقه ومراتبهم في سلم الاجتهاد والنظر، تصنيف علمي وواقعي أيضاً، كان فيه المنهجُ (كشفاً وتحريراً، وفهماً وتطبيقاً)، والأحكامُ المستفادة وِفقه (استنباطاً وتخريجاً، وترجيحاً وتصنيفاً)؛ المعيارَ الذي علىٰ أساسه يتبوأ العالم المكانة العلمية التي يستحقها في ذلك السلّم، فلا يلج أي دائرة من دوائر الاختصاص إلّا أهلها.

وقد تعارف أرباب كل مجال علمي علىٰ تقسيم مراتب العاملين فيه، وفق مهاراتهم ودرجة رسوخهم في ذلك العلم، فالممرِّض مثلاً لا يقوم بعمل الطبيب العام، وهذا الأخير لا يستطيع القيام بأعمال الجرّاحين ـ علمياً وقانونياً ـ إذا لم يكن مجازاً في ذلك، وإنْ فعل عرّض نفسَه للمساءلة القانونية، وهكذا في كل تخصص وفن.

وإذا كانت موازين العلم تقضي بهذا بداهة؛ فكيف يصح بعد ذلك ويستقيم أنْ يطالَبَ مَن كانت رتبته لا تتعدّىٰ حفظ الأحكام وفهمها وتصنيفها بالعمل في حقل أصحاب الترجيح؟! أو يقوم أهل التخريج بالبحث في دائرة أرباب النظر المطلق مع قصور أدواتهم وإمكاناتهم العلمية عن تلك المجالات والساحات؟!

لا جرَمَ أنه لو جاز فعل ذلك لكان هذا قلباً لموازين العلم ونقضاً لمعاييره، وجُرأةً علىٰ الخوض بغير أهلية، وهذا ما لم يفعَلْه علماؤنا السابقون، معرفةً منهم بأقدارهم العلمية، وخوفاً من الله تعالىٰ.

---

(١) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٣٣٧.

وهكذا ينجلي لك السبب الحقيقي في لزوم العلماء بعد القرن الرابع الهجري للمذاهب الأربعة؛ إذ هو في حقيقته التزامٌ بمناهج علمية، وخضوعٌ لما تقضي به المرتبة العلمية للباحث، فتسقط بالتالي دعاوىٰ الجمود الفكري، والوقوع في براثن التقليد، والركون إلىٰ الدعة والكسل، وإغلاق باب الاجتهاد، إلىٰ غير ذلك من الأوصاف السلبية التي لا يفتأ معظم من يكتب من المعاصرين في تاريخ التشريع الإسلامي أو في الاجتهاد والتقليد؛ مِن كيلها ووصْم العلماء الذين جاؤوا بعد ذلك القرن بها[١].

* * *

---

(١) ومن هؤلاء: عبد الوهاب خلّاف في: خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، ص٩٥-٩٨، والدكتور عمر الأشقر في: تاريخ الفقه الإسلامي، ص١١٥ وما بعدها، والشيخ محمد الخضري في: تاريخ التشريع الإسلامي، ص٢٧٨ وما بعدها.

الفصل الثاني

نبذة تاريخية عن الدعوة المعاصرة
إلىٰ الاجتهاد ونبذ التمذهب

بعد تبلور مناهج البحث الفقهي واستقرارها في صورة المدارس الأربعة المعروفة كما أسلفنا، أضحَىٰ من النادر أن تجد عالماً لا ينتسب إلىٰ إحدىٰ تلك المدارس أو المناهج، وبقي الحال علىٰ ذلك المنوال طيلة العصور التالية وحتىٰ وقت قريب، للأسباب التي تقدّمَ شرحها، ومن أراد الوقوف علىٰ هذه الحقيقة فليراجع الكتب التي ترجمت لعلماء كل مدرسة من تلك المدارس، حيث سيجد أنها حوت في طياتها سير آلاف العلماء ممن انتسبوا إليها وتسموا باسمها، فهذا حنفي، وذلك مالكي، وآخر شافعي أو حنبلي.

ومن الطريف في هذه المسألة أن المعاصرين الداعين إلىٰ الاجتهاد وترك التقليد المتمثل عندهم في اتباع المذاهب الأربعة، يتكئون في التدليل لِـمَـا ذهبوا إليه علىٰ أقوال العلّامتَين ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله، وخاصة الفصل الذي عقده الأخير في كتابه «إعلام الموقِعِين» لنقاش مسألة التقليد والمقلدين، كما يستندون إلىٰ جملة أو جمل منقولة عن الإمام السيوطي، أو العز بن عبد السلام، أو غيرهم من العلماء، مع أن هؤلاء الأئمةَ جميعاً كانوا ينتمون إلىٰ إحدىٰ المدارس الفقهية التي يوجهون إلىٰ أتباعها اللوم، فابن تيمية وابن القيم كانا من أتباع المذهب الحنبلي، وما شذّا به في بعض المسائل مما خالفا فيه المدرسة لم يُخرِجْهما في الجملة من إدراجهم فيها؛ لأنهما سارا علىٰ قواعدها في الفتوىٰ والاستنباط، والسيوطي كان من المدرسة الشافعية

وكذلك العز بن عبد السلام وابن حجر، حتىٰ ابن حزم رحمه الله ـ مع حملته القاسية علىٰ التقليد والمقلدين ـ لم يخرج في واقع الأمر عن انتسابه إلىٰ المدرسة الظاهرية التي ذوت، وحاول بكل ما أُوتي من قوةٍ العملَ علىٰ إحيائها. وإذا كان هذا الذي ذكرناه حقيقةً ينطق بها تاريخ الفقه الإسلامي، فالسؤال المنطقي الطبيعي إذاً: متىٰ بدأت هذه الدعوة؟ ومن كان رائدها؟ وكيف انتشرت في الأقطار العربية خاصة؟

مما لا شك فيه أن الدعوات أو الظواهر الفكرية لا تخرج فجأةً إلىٰ عالم الوجود، بل عادةً ما يسبق ذلك مقدمات تكون بمثابة التمهيد لها، زد علىٰ ذلك أن خروجها إنما يتم في الغالب بصورة تدريجية حتىٰ تبلغ أَوجَها؛ لأجل ذلك لا بد من الوقوف عند ظاهرتين كانتا بمثابة التمهيد والباعث للدعوة إلىٰ الاجتهاد من جديد:

الأولىٰ: ظهور حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ت ١٢٠٦هـ) في شبه الجزيرة العربية، وهي وإن ركزت في أساسها علىٰ مسائل العقائد إلّا أنها حوت في طيها الدعوة إلىٰ الاجتهاد ونبذ التقليد عندما ناقشت في رسائلها العلمية مسألة اتباع العلماء في قضايا التحليل والتحريم بدون برهان، وجعلَتْه من الأسباب المفضية إلىٰ الشرك![1] وهي المسألة التي قوّتْ في نفوس أتباعها ـ ممن ينتسبون إلىٰ العلم والفتوىٰ ـ الجنوحَ إلىٰ الاجتهاد، والعملَ حسب الدليل الذي هو غالباً نصوص القرآن وظواهر السنة علىٰ وجه الخصوص.

كما عاصر هذه الدعوة ظهور القاضي محمد بن علي الشوكاني باليمن (ت ١٢٥٥هـ)، وقد ترك مذهبه الزيدي وتسنّن ونادىٰ بالاجتهاد وترك التقليد، وكانت له معارك فكرية في هذا الصدد مع معاصريه من علماء بلده، ومن مؤلفاته كتاب «إرشاد الفحول» حاول فيه تحقيق المسائل الأصولية، وله رسالة «القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد» يقول فيها إن التمذهب بمذاهب الأئمة الأربعة إنما كان بعد انقراض الأئمة الأربعة، وإنهم كانوا علىٰ نَمَطِ

---

(١) راجع كتاب: فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، لعبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، ص ٣٨٤ فما بعد.

من تقدمهم من السلف في هجر التقليد وعدم الاعتداد به، وإن هذه المذاهب إنما أحدثها عوام المقلدة لأنفسهم من دون أن يأذن بها إمامٌ من الأئمة المجتهدين[١].

الثانية: ظهور المدرسة الاصلاحية في مصر علىٰ يد جمال الدين الأفغاني وتلميذه الشيخ محمد عبده، مع بداية القرن الرابع عشر الهجري تقريباً، وقد أخذت علىٰ عاتقها تنقية الدين مما علق به من انحرافات وبدع في مجالي الاعتقاد والسلوك، تلك البدع والانحرافات التي لم ينج منها حتىٰ بعض علماء الأزهر الذين يفترض فيهم أن يكونوا قادة الفكر وروّاد الإصلاح في المجتمع، وقد كان من جملة ما نادىٰ به أرباب هذه المدرسة كوسيلة إلىٰ ذلك الإصلاح المنشود فتح باب الاجتهاد في علوم الشريعة، الذي سنرىٰ لاحقاً كيف طبقه هؤلاء في مجال الفقه، وهو الجانب الذي يعنينا بالمرتبة الأولىٰ في هذه الرسالة[٢].

أمّا حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله فقد كانت رسائلها السبب الرئيسي فيما بعد لظهور المدرسة السلفية المعاصرة، التي من أبرز سماتها الفكرية الدعوة إلىٰ الاجتهاد ونبذ التقليد، وقد سَرَتْ هذه الدعوة فيما بعد إلىٰ مصر وتمثلت في جماعة أنصار السنة المحمدية التي تأسست عام ١٩٢٦م، وقد نصت علىٰ أن من أهدافها: «إرشاد الناس إلىٰ أخذ دينهم من نبعَيه الصافيين: صريح الكتاب، وصحيح السنة؛ لأنه لن يُسعدَهم في الدنيا وينجيهم في الآخرة إلّا فهمهما واتباعهما، فما عداهما من أقوال الناس يحتمل الخطأ والصواب»[٣].

وفي العشرينات من القرن الميلادي السابق أنشأ الأستاذ محب الدين الخطيب المطبعة السلفية بالقاهرة، واهتمت بطباعة رسائل حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ونشرها، وكتب الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، التي تعد الأساس الفكري الذي انبنت عليه

---

(١) الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، ص ٣٨.

(٢) د. محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية، ص٢٨٢.

(٣) موقع جماعة أنصار السنة المحمدية.

الحركة، زد علىٰ ذلك مطبعة المنار التي أسسها السيد محمد رشيد رضا رحمه الله، وقد كان من أتباع المدرسة العقلية، إلّا أنه في المرحلة الأخيرة من حياته العلمية أبدىٰ اهتماماً بدراسة كتب الحديث، ودراسة ما كتبه الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وذلك علىٰ خلاف ما كان عليه أستاذه الشيخ محمد عبده الذي كان فقيراً في مجال الحديث وعلومه.

وفي الشام كان للسلفية رموزها الممثلة في بعض المشايخ، في نفس المدة الزمنية تقريباً، ومن هؤلاء: عبد القادر بن بدران (ت ١٣٤٦هـ)، ومحمد بهجت البيطار (ت ١٣٦٩هـ)، ومحمد جمال الدين القاسمي (ت ١٣٣٢هـ)، رحمهم الله.

غيرَ أنّ مشايخ السلفية في الشام لم يُعرف عنهم حينها عداءٌ وخصومة للمذاهب الأربعة المتبوعة، فدعوتهم للاجتهاد ونبذ التقليد كانت هادئةً ومتسامحةً مع المخالفين، وقد كان هذا شأن الشيخ جمال الدين القاسمي[1].

إلّا أن المدرسة السلفية لم يكن لها ذلك الانتشار الكبير بين جمهور المسلمين إلّا مع بدء ما عُرف بالصحوة الإسلامية منذ ما يقارب الثلاثة عقود تقريباً، فبرز جيلٌ من الشباب الناشئ اتجه إلىٰ دراسة الإسلام ومعرفته، ومحاولة الالتزام بأحكامه وتطبيق تعاليمه، وإحدىٰ أبرز السمات التي يصطبغ بها معظم أفراد هذا الجيل رفضُه لفكرة الالتزام بمدرسة فقهية من المدارس الأربعة المعروفة، والإصرار علىٰ دراسة الأحكام ومعرفتها بالدليل الصحيح، وقد كان لبعض الشخصيات دور هام في نشر هذه الفكرة وترسيخها في أذهان الكثيرين ممن يسعون إلىٰ طلب العلم الشرعي وتعليمه، ووصل الحال ببعضهم إلىٰ درجة الغلو في هذه المسألة، ويقف علىٰ رأس هؤلاء الشيخ محمد ناصر الدين الألباني رحمه الله، فكتاباته تعد من المراجع الأولىٰ لمعظم أبناء هذا التيار، وقد جاء في تعليق له علىٰ حديث نزول عيسىٰ عليه السلام: «هذا صريح في أن عيسىٰ عليه السلام يحكم بشرعنا ويقضي بالكتاب والسنة، لا

---

(١) موقع منتديات الشام.

بغيرهما من الإنجيل أو الفقه الحنفي ونحوه»[1]، فهو يَعُدُّ الفقه الحنفي شيئاً لا علاقة له بالشريعة الإسلامية أو الكتاب والسنة!

والمدرسة العقلية وإن التقت مع التيار السلفي في فكرة عدم التمذهب، فإنها تختلف عنه في مسألة الاجتهاد، ففي حين ترىٰ السلفية الاجتهاد بتحقيق المسائل واتباع ما صح من الأدلة، نجد الثانية تدعو إلىٰ الاجتهاد التجديدي في الفروع والأصول، وإذا كانت الأولىٰ عُرفت بالحرص علىٰ اتباع النصوص والبعد عن التأويل حتىٰ قاربت الظاهرية أحياناً في أسلوبها؛ نجد الثانية اشتطتْ في البعد عن النصوص، إما بإهمالها إن كانت ظنية أو بتأويلها إن كانت قطعية، علىٰ اختلافٍ بينهما في درجة ذلك القرب أو البعد.

غير أن الثمرة الناتجة من كلا الطرفين ـ علىٰ ما بينهما من اختلاف ـ هو نشوء جيل من الباحثين لا يلتزم في دراسة الأحكام واستنباطها بأي منهج علمي معروف؛ ومع أنّ المناهج المحررة والمقررة هي تلك التي قامت عليها المدارس الفقهية الأربعة إلّا أنّ الانتماء إليها أصبحَ مظنة التعصّب وهجر الدليل عند كثير من أتباع مدرسة الحديث من المعاصرين، ومن علامات الجمود الفكري والعيش في أكناف الماضي عند أرباب تيار التجديد.

* * *

(١) مختصر صحيح مسلم للمنذري، تحقيق الألباني، ص٥٤٨.

الفصل الثالث
اللامذهبيون وأسبابُ نبذهم الالتزامَ بمذهب من المذاهب الأربعة نظرةٌ وتقويم

هذا الجيل المعاصر من الباحثين في الفقه، ممن أشرنا إليهم آنفاً، معظمهم ينادي بالاجتهاد ونبذ التقليد، ومنهم من يضيف إلىٰ ذلك الدعوة إلىٰ تجديده في الفروع والأصول! وهم في دعوتهم هذه لهم مبررات كثيرة يذكرونها في معرض احتجاجهم وتدليلهم علىٰ صحة ما ذهبوا إليه، ونظرةٌ في هذه المبررات التي يسوقونها كأدلة إدانة للمدارس الفقهية، والتي عليها أسسوا دعوتهم؛ يتجلّىٰ لك أنها تنطلق من فكرة أن المذاهب الأربعة كانت السبب في نشوء التعصب الفقهي لدىٰ أتباعها؛ ذلك التعصب الناجم عن غلو أولئك الأتباع في تعظيم الأئمة المؤسسين لتلك المدارس، غلواً أدىٰ بهم إلىٰ التمسك بأقوالهم وإن خالفت النصوص الصحيحة والصريحة؛ كما يَرونَ أنّ هؤلاء المقلّدةَ عكفوا علىٰ كتب المذاهب يتدارسونها وهجروا النظر في الكتاب والسنة لاستنباط الأحكام منهما، وإذا قرؤوها فإنما يقرؤونها للتبرك، وكان من نتيجة ذلك ركونهم إلىٰ التقليد واقتناعهم به، ومناداتهم بإغلاق باب الاجتهاد، وما نجم عن ذلك من ركود الحياة الفكرية، والحركة العلمية في الأمة، أضف إلىٰ ذلك ما سببته تلك العصبية للمذاهب من خلافات ونزاعات جعلت المسلمين شِيَعاً وأحزاباً[١].

ويرىٰ قسم كبير من هؤلاء: أنه لا أحدَ من الأئمة المجتهدين الأوائل قد أحاط علماً بالسنة النبوية؛ لتوزُّع رواتها وانتشارهم في أقطار المسلمين وبلدانهم في الصدر الأول، وحيث

---

(١) د. عمر الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٧٧.

إن جمعها وتدوينها لم يكتمل إلّا مع منتصف القرن الرابع الهجري، وهو الأمر الذي لم يكن متاحاً لديهم حينها؛ فإننا اليوم نملك القدرة أكثر منهم علىٰ معرفة الصحيح مما فاتهم والعمل به، وتمييز السقيم ونبذه، وهكذا يمكن تنقية الفقه مما علق به من أحكام مخالفة للسنة الصحيحة، إما بسبب عدم معرفة السابقين لها ابتداءً، أو نتيجةً لعملهم بما هو ضعيفٌ أصلاً.

ومنهم من يرىٰ أن صحة الحديث كافيةٌ للعمل به، ويحتج لذلك بقول الإمام الشافعيّ: «إذا صح الحديث فهو مذهبي»[1]، بل ذهب بعضهم إلىٰ إمكان جعل الفقه الإسلامي مذهباً واحداً، بدلاً من هذه الأربعة، كنتيجة للعمل بالصحيح من الحديث وطرح الضعيف، ومعظم هذه الأسباب والأدلة يوردها أصحاب مدرسة الحديث[2].

أما الفريق الآخر من اللّامذهبيين، وهم دعاة التجديد، فهم وإن شاركوا الفريق الأول في بعض المبررات كإغلاق باب الاجتهاد، إلّا أن السبب الرئيسي الذي حدا بهم إلىٰ ذلك، ما يرونه من أن مجتمعات المسلمين اليوم قد طرأ عليها من التغيّرات والتحوّلات ما يجعلها بحاجة إلىٰ اجتهاد معاصر؛ إما لمعرفة حكم ما جد من المسائل، أو لتغيير أحكام بعض القضايا في الفقه الموروث؛ كي تُضحيَ متمشية مع روح العصر، وهذا وذاك لا يستقيم مع مبدأ الالتزام المذهبي. ولا ينسىٰ هؤلاء رمي كتب الفقه وأصوله بدورانها في فلك المتون والشروح والاختصارات، وأنها صيغت بأسلوب بالغ الصعوبة والتعقيد، مما يجعلها مستغلِقةً علىٰ الفهم، خاصة المتون التي يصل الإيجاز فيها إلىٰ حد الإلغاز[3].

هذه هي جملة الأسباب والمبررات التي يوردها اللامذهبيون في نقدهم للمذاهب الأربعة وأتباعها، وما بَنَوه علىٰ ذلك من رفضهم للالتزام بها، وفيما يلي الرد علىٰ هذه الحجج:

---

(١) تقي الدين السبكي، معنىٰ قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي، ص٨٥.

(٢) محمد عيد عباسي، بدعة التعصب المذهبي، ص٦٤ - ٦٨.

(٣) محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣١٧.

أولاً ـ إبطالُ خرافة إغلاق باب الاجتهاد واتهام علماء المذاهب بذلك:

الخرافة هي القصة التي تشيع بين الناس، ولا يوجد بينها وبين الحقيقة صلة، إلّا أنها مع مرور الوقت والتكرار تغدو أمراً مألوفاً كأنه حقيقة واقعة، ومسألة إغلاق باب الاجتهاد هي إحدىٰ هذه الحكايات الشائعة، غير أن شيوعها ليس بين العوام كما هو الشأن في الخرافات، وإنما بين كثير ممن ينتسب إلىٰ العلم الشرعيّ من المعاصرين، وأقول: المعاصرين، لأنها لم تكن معروفةً عند علمائنا السابقين، ومَن يرىٰ صحة تلك الخرافة فعليه إثبات ذلك، وليأت بدليل واضح جلي يبرهن به علىٰ صحة دعواه.

أمّا مَن أراد الدليل علىٰ ما أقول فعليه بقراءة ما كتبه المحْدَثون ممن تناول تاريخ الفقه الإسلامي بدءاً من الشيخ عبد الوهاب خلّاف، ومروراً بالدكتور عبد العظيم شرف الدين، وأخيراً الدكتور عمر الأشقر، وهناك آخرون تكلموا في الموضوع نفسه، وكلُّهم ألقىٰ باللائمة علىٰ العلماء المنتسبين إلىٰ المذاهب الأربعة، في جمود الفقه، بسبب مناداتهم بغلق باب الاجتهاد بعد القرن الرابع[1].

والأمر الملحوظ أن الكاتبين في قضية الاجتهاد والتقليد من المعاصرين يسوقون من الوقائع والأقوال مما يرونه دليلاً علىٰ صحة ما يقولون، ما عدا هذه المسألة ـ إغلاق باب الاجتهاد ـ فإنهم يسوقونها عاريةً عن أي برهان يثبتها، ولم أجد في المراجع التي تمكنت من الاطّلاع عليها مَن أتىٰ بدليلٍ في ذلك، اللهم المعلِّق علىٰ كتاب «عمدة التحقيق»[2]، فقد حاول أن يوجد السند التاريخي المبرهن علىٰ الإغلاق المذكور، فقال في الحاشية[3]: «إن فقهاء المدرسة

---

(١) راجع: خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي لعبد الوهاب خلّاف ص٩٨، وتاريخ الفقه الإسلامي للدكتور عمر الأشقر، ص ١٦٧، وتاريخ التشريع الإسلامي للدكتور عبد العظيم شرف الدين ص٢٠٥.

(٢) وهو حسن السماحي سويدان، والكتاب لمحمد سعيد الباني.

(٣) ص ١٥١.

المستنصرية ببغداد في العهد العباسي شاغب بعضهم علىٰ بعض بإيراد اجتهادات تثير البلبلة في عقول الطلبة، والمشاحنة بين الشيوخ، فأصدر الخليفة أمراً بقصر تدريس الفقه علىٰ المذاهب الأربعة حسماً للفتنة، ولغاية تعليمية، ففُسّر هذا الأمر من قبل المتأخرين علىٰ أنه قفل لباب الاجتهاد».

وهذه القصة لا تصلح دليلاً في هذه القضية، فهي أولاً: سيقت بدون الإشارة إلىٰ أي مرجع يمكن العودة إليه للتثبت من صحتها، وثانياً: أنّ عبارةَ (المتأخّرين) الذين فهموا الأمر قفلاً لباب الاجتهاد، ليس فيها ما يفيد مَن هم، أَهُمُ المتأخرون من علماء المذاهب بعد القرن الرابع؟ أم المعاصرون من علماء اليوم؟ وواضح من السياق أنه استنباط من المعلّق، محاولةً منه لتفسير المسألة، علىٰ الرغم من أنّ القصة ليس فيها ما يفيد ذلك، وأياً كان الأمر فالقصة علىٰ فرض صحة وقوعها لا تصلح دليلاً علىٰ أنها السبب وراء دعوىٰ إغلاق باب الاجتهاد؛ لأنها لو كانت كذلك لكانت معروفةً عند جماهير العلماء السابقين واللاحقين، فضلاً عن ذكرها كدليل يدعم ذلك الاتهام في مصنفاتهم.

بعد هذا الذي قدمناه يبرز سؤال منطقي، يحتاج إلىٰ إجابة مقنعة، وهو: إذا كانت مسألة قفل باب الاجتهاد لا أساسَ لها من الصحة في تاريخ الفقه الإسلامي، فكيف يفسر تداول الكاتبين المعاصرين لها وكأنها حقيقة مسلمة؟

الجواب عن ذلك نعرفه إذا علمنا أن أصل المسألة وهْمٌ تسرّب إلىٰ أذهان بعض المعاصرين ممن كتب في تاريخ الفقه والاجتهاد والتقليد، وهذا الوهم جاء نتيجةً للخلط بين مفهومي المجتهد المطلق والمجتهد المستقل الذين ورد ذكرهما في كتابات السابقين، فقد ذكروا عند حديثهم عن مراتب المجتهدين: أن المجتهد المستقل وهو أعلاها مرتبة لم يعد له وجود بعد الأئمة الأربعة واستقرار مذاهبهم، كما ذكروا في تعريفه: أنه من اختص بقواعد منهجية في استنباط الأحكام من النصوص، أي تفرد بمنهج خاص في الوصول إليها تميز به عن غيره من مناهج الباحثين الآخرين.

أما المطلق فقد عرفوه: بأنه من يشترك مع المستقل في المقدرة العلمية والعقلية علىٰ الاستنباط، بيد أنه لم ينفرد بمنهج في ذلك من عند نفسه، وإنما ارتضىٰ سلوك إحدىٰ تلك المناهج التي تم كشفها علىٰ يد أحد أولئك الأئمة الأربعة[١].

وتأسيساً علىٰ ما سبق يظهر لك الفرق بين مفهوم المجتهد المستقل والمجتهد المطلق، إذ بينهما عموم وخصوص، فكل مستقل مطلق، وليس كل مطلق مستقل.

ومن هنا نعلم أن حديث السابقين عن انعدام المجتهدين بعد الأئمة الأربعة إنما قصدوا به مَن حاز رتبة الباحث المستقل التي سبق بيانها، أمّا المجتهدون الباحثون ممن بلغوا رتبة المطلق فقد نص علماء المدارس الفقهية الأربعة علىٰ وجوب من يقوم بهذه الفريضة من المسلمين، وعَدُّوها من فروض الكفاية، كما ذهبوا إلىٰ عدم جواز خلوّ أي عصر من هذا النوع من المجتهدين، وما ذكره بعض المعاصرين من اختصاص الحنابلة بالقول بعدم جواز خلو عصر من العصور من مجتهد مطلق دون المذاهب الأخرىٰ: غير صحيح[٢]، فالحنابلة إنما قصدوا (المطلق) ولم يقصدوا (المستقل). يقول الإمام السيوطي: «ذهبت الحنابلة بأسرهم إلىٰ أنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد لقوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين علىٰ الحق حتىٰ يأتي أمر الله»، رواه الشيخان وغيرهما، قالوا: لأنّ الاجتهاد فرض كفاية، فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين علىٰ الباطل، وذلك محالٌ لعصمة الأمة عن اجتماعها علىٰ الباطل، قال الزركشي في البحر: ولم ينفرد بذلك الحنابلة، بل جزم به أيضاً جماعةٌ من أصحابنا، منهم الأستاذ أبو إسحاق والزبيدي في المسكت»[٣].

---

(١) يحيي بن شرف النووي، آداب الفتوىٰ والمفتي والمستفتي، ص ٢٤-٢٥.

(٢) وقد وقع في هذا الخلط الأستاذ محمد أبو زهرة رحمه الله في كتابه القيم: تاريخ المذاهب الإسلامية (٢: ٣٣٢- ٣٣٣).

(٣) عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الرد علىٰ من أخلد إلىٰ الأرض، ص٢٦، ٢٧.

لقد أحسَّ الإمام السيوطي بخلط بعض الناس في عصره بين مفهومي المستقل والمطلق، مما أدىٰ بهم إلىٰ إنكار ادّعاء الاجتهاد المطلق، جهلاً منهم أن من قال بخُلوِّ العصر من المجتهدين إنما قصد بذلك المستقل، فألف لأجل ذلك رسالته «الردّ علىٰ مَن أخلد إلىٰ الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض»، أورد فيها أقوال العلماء من المدارس الفقهية الأربعة، التي نص أصحابها علىٰ فريضةِ الاجتهاد المطلق وعدمِ جواز خلو أي عصر من قائم بهذه الفريضة.

يقول السيوطي: «لهج كثير من الناس اليوم بأن المجتهد المطلق فُقِدَ من قديم، وأنه لم يوجد من دهر إلا المجتهد المقيد، وهذا غلَطٌ منهم! ما وقفوا علىٰ كلام العلماء، ولا عرفوا الفرق بين المجتهد المطلق والمجتهد المستقل، ولا بين المجتهد المقيد والمجتهد المنتسب، وبين كلٍّ مما ذُكر فرق؛ ولهذا ترىٰ أنّ من وقع في عبارته أن المجتهد المستقل مفقود من دهر ينص في موضع آخر علىٰ وجود المجتهد المطلق.

والتحقيق في ذلك: أن المجتهد المطلق أعمُّ من المجتهد المستقل وغيرُ المجتهد المقيد؛ فإن المستقل هو: الذي استقل بقواعده لنفسه يبني عليها الفقه، خارجاً عن قواعد المذاهب المقررة، وهذا شيءٌ فُقد من دهر، بل لو أراده الإنسان اليوم لامتنع عليه ولم يجز له، نص عليه غير واحد. قال ابن بَـرْهان ...: أصول المذاهب وقواعد الأدلة منقولةٌ عن السلف؛ فلا يجوز أن يحدث في الأعصار خلافها. وقال ابن المنيّر: اتباع الأئمة الآن الذين حازوا شروط الاجتهاد مجتهدون ملتزمون أن لا يحدثوا مذهباً؛ أمّا كونهم مجتهدين؛ فلأنّ الأوصافَ قائمةٌ بهم، وأما كونهم ملتزمين أنْ لا يحدثوا مذهباً؛ فلأن إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين: متعذر الوجود؛ لاستيعاب المتقدمين سائر الأساليب. هذا كلام ابن المنير وهو من أئمة المالكية، وذكر نحوه ابن الحاج في «المدخل»، وهو مالكيٌّ أيضاً، وأمّا ابن بَـرْهان المنقول عنه أولاً فمِن أصحابنا.

وأما المجتهد المطلق غير المستقل: فهو الذي وُجدت فيه شروط الاجتهاد التي اتصف بها المجتهد المستقل ثم لم يبتكر لنفسه قواعد بل سلك طريقة إمام من أئمة المذاهب في

الاجتهاد؛ فهذا مطلق منتسب لا مستقل ولا مقيد، هذا تحرير الفرق بينهما، فبين المستقل والمطلق عمومٌ وخصوص؛ فكل مستقلٍّ مطلقٌ وليسَ كل مطلقٍ مستقلاً»[١].

ثانياً ـ ردُّ قولهم إنّ المدارسَ الفقهية الأربعة ظهرت قبل استكمال جمع السنة وتدوينها:

وهذا القول جعله بعض دعاة مدرسة الحديث المعاصرين مقدِّمة لنتيجة مفادها: أنه كان من الطبيعي بعد انتهاء عهد الجمع، أن يُعاد النظر في كثير من المسائل التي ظهر بطلانها لبطلان دليلها أو تهافته، إلّا أنّ تعصب علماء كل مذهب لإمامهم حال دون ذلك، ويرىٰ هؤلاء أنه بالإمكان تأسيس مذهب فقهي موحَّد مبني علىٰ أصح الأدلة وأرجح الأقوال[٢].

وكلٌّ من المقدمة والنتيجة بناهما هؤلاء علىٰ الشبهات التالية:

١) أنه ما من إمام مجتهد إلّا وقد فاته من السنن ما فاته، وفي هذا يقول الإمام الشافعي: «لا نعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منها عليها شيء، فإذا جُمع علمُ عامة أهل العلم بها أُتيَ علىٰ السنن، وإذا فُـرِّقَ علمُ كل واحد منهم ذهب عليه الشيء منها، ثم كان ما ذهب عليه منها موجوداً عند غيره، وهم في العلم طبقات: منهم الجامع لأكثره وإنْ ذهب عليه بعضه، ومنهم الجامع لأقل مما جَمع غيره»[٣]. وهناك علماء آخرون قالوا بمثل ما قال الشافعي، وإن كان تعبيرهم يختلف عن تعبيره، كالإمام ابن عبد البر، وابن تيمية، وابن حجر[٤].

والشبهة التي بُنيت علىٰ أقوال هؤلاء العلماء مفادها: أنه إذا قام الدليل علىٰ أن الأئمة قد فاتهم شيءٌ من السنّة فهذا يقود إلىٰ إمكانية أن يكون شيءٌ منها قد فاتهم في مسائل غيرها ثانية

---

(١) عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الرد علىٰ من أخلد إلىٰ الأرض، ص٣٨ - ٣٩.

(٢) محمد عيد عباسي، بدعة التعصب المذهبي، ص٦٥.

(٣) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، ص٤٢ - ٤٣.

(٤) محمد عوامة، أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء، ص١١٣.

وثالثة ورابعة .. وهكذا؛ ومن ثم فلكي نَتـثبّت من صحة الحكم لا بد من أن ننظر في الأدلة بأنفسنا[١].

والجواب عن ذلك: أنه من المُسلَّم أن كل إمام من الأئمة المجتهدين قد فاته شيءٌ من السنّـة، ولكنّ ما فاتهم قليل جداً إلىٰ جانب ما كانوا يعرفونه منها، ولا يشترط في الباحث المجتهد أن يحيط بكل السنن، بل الذي يلزمه معرفته لمعظمها، بحيث لا يخفىٰ عليه إلّا القليل، والأئمةُ رضوانُ الله عليهم كانوا كذلك، فهم أئمّةٌ في الحديث إلىٰ جانب إمامتهم في الفقه، فالإمام مالك يقول عن نفسه: «كتبتُ بيدي مئةَ ألف حديث»[٢]، أمّا الإمام أحمد فقد اشتمل مسنده علىٰ قرابة أربعين ألف حديث، انتقاها من سبعمئةٍ وخمسين ألف حديث[٣].

وعن معرفة الإمام الشافعي بالسنن يُخبرنا الإمام ابن خزيمة حين سُئل: هل تعرف سنةً لرسول الله ﷺ في الحلال والحرام لم يودعها الشافعي كتبه؟ قال: لا[٤].

وقد نقل العلّامة علي القاري أن أبا حنيفة ذكر في مؤلفاته نيفاً وسبعين ألف حديث، وانتقىٰ كتابه الآثار من أربعين ألف حديث[٥].

وباستثناء الإمام أحمد الذي اشتهر برواية الحديث وأدائه إلىٰ جانب شهرته بتحمله وسماعه، فإن باقي الأئمة لم يشتهروا بالرواية والأداء؛ بسبب تفرغهم لاستنباط الأحكام أكثرَ من تفرغهم للرواية، وليس لقلة معرفتهم بالحديث.

وقد حاول بعض المعاصرين الحط من قدر الإمام أبي حنيفة في مجال معرفة الحديث[٦]،

---

(١) محمد عوّامة، أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء، ص١٣١.

(٢) عياض بن موسىٰ، ترتيب المدارك (١: ١٢١).

(٣) خلدون الأحدب، أسباب اختلاف المحدّثين (٢: ٦٤٦).

(٤) تقي الدين السبكي، معنىٰ قول الإمام المطلبي، ص٩٢.

(٥) محمد عوّامة، المرجع السابق، ص١١٧.

(٦) وهو الشيخ محمد ناصر الدين الألباني رحمه الله حيث قال: «ضعّفوا حديثه من جهة حفظه»، انظر سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (٥: ٧٦).

مستنداً في ذلك إلىٰ وصف بعض المحدثين له ـ ومنهم الإمام النسائي ـ بكثرة غلطه رغم قلة روايته. إلّا أن ابن حجر بيّن أنّ قلة الرواية عن الإمام تعود إلىٰ أنه كان لا يحدّث إلّا بما حفظه منذ أن يسمعه إلىٰ أن يرويه، مع أنه كثير الرواية في حقيقة الأمر، وذكر أيضاً أن هذه الأقوال لا تؤثر في مكانته العلمية؛ لأنه بلغ مرتبةَ مَن جاز القنطرة حسب تعبيره، ومِن ثَم نجده ـ أي ابن حجر ـ في «التهذيب» والمزي في «تهذيب الكمال» والذهبي في «سِيَر النبلاء» يُعرِضون عن تلك الأقوال الجارحة عند ترجمتهم لأبي حنيفةَ رحمه الله.

ويقول ابن عبد البر: إن الذين رووا عن أبي حنيفةِ ووثقوه أكثر من الذين تكلموا فيه، وإن المتكلمين فيه من أهل الحديث أكثر ما عابوه عليه الإغراق في الرأي والقياس، وذلك لا يعد من العيوب[١].

ويكفي لمعرفة قدر الأئمة المجتهدين في معرفة الحديث أن يحيىٰ بن معين الذي يُعَدُّ إمامَ أهل الجرح والتعديل في زمانه كان يرىٰ أن الإفتاء لا يجوز إلّا لمن حفظ خمسمئة ألف حديث[٢]، والأئمة مؤسسو المدارس الأربعة شهدت لهم العامة والخاصة بالإمامة في الاجتهاد والفتوىٰ؛ فلو لم يكونوا علىٰ درجة واسعة بعلم الحديث ما بلغوا تلك المرتبة.

لا جرم أن الأعداد الكبيرة من الأحاديث التي نُقل أنّ الأئمة كانوا يعرفونها يدخل فيها الأحاديث الموقوفة والمقطوعة والمتعددة الأسانيد؛ ولكنْ يبقىٰ الفارق كبيراً، زد علىٰ ذلك أن الموقوفات والروايات المتكررة الأسانيد تشتمل غالباً علىٰ اختلاف في لفظ الحديث، وهذا له أثر هام في فهم الحديث واستنباط الأحكام منه[٣].

نعم لقد فات كلَّ إمام شيءٌ من السنة، ولكنّ ما فاتهم قليلٌ جداً إذا قُورن بما يعرفونه

---

(١) ظفر أحمد التهانوي، قواعد في علوم الحديث، ص٣٢٢ و٣٢٧.

(٢) محمد عوامة، أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء، ص١٣٥.

(٣) المرجع نفسُه.

ويحفظونه منها، ثم إن ما فاتهم استدركه أصحابهم؛ ولذلك نجد مدارسهم اكتملت واستقرت علىٰ يد كثير من علماء مذاهبهم، ونظرة في كتب تراجم علماء كل مدرسة تنبئك عن الحجم الهائل من أولئك الجهابذة وهم بالمئات، ممن خدموا تلك المدارس، وإذا علمنا ما كان عليه أولئك الأصحاب عبر القرون من ورع وعبادة وتقوىٰ ـ مع وجود الهنات التي لا يخلو منها بشر ـ أدركنا أنّ رمْـيَهم بالتعصّبِ وتقديمِ آراءِ الرجال علىٰ نصوص الشريعة؛ تهمةٌ لا تثبت علىٰ قدَم، وهي إن ثبتت في حالات نادرة ـ علىٰ افتراض ذلك ـ فإنّ النادرَ لا حكمَ له، ولا يصح سحبُ ذلك علىٰ الأعم الغالب من علماء تلك المدارس رضوانُ الله تعالىٰ عليهم.

ومن هنا نعلم خطأ كثير من الذين ولجوا ساحة التأليف والتحقيق ويقولون إذا صادفوا حديثاً ترك إمام من الأئمة العملَ به: إنّه لم يطّلع عليه، ولو اطّلع عليه لقال به، وإنّ السُّنةَ لا يُحيط بها أحد[1].

ذلك أن الذي يُصدِرُ مثل هذا الحكم لا يُسلَّم له به إلّا إذا تتبع كتب هذا الإمام باستقصاء واستيفاء حتىٰ وصل إلىٰ استنتاج أن الإمام قال بخلافه لأنه لم يطّلع عليه.

لقد وُجِدَ من المعاصرين مَن يقول: إنّ أبا حنيفةَ لم يطّلع علىٰ حديث: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، مع أنه رحمه الله رواه في مسنده المشهور الذي طبع غيرَ مرة[2]!

وقديماً قال الإمام الغزالي: إن حديث «الولد للفراش» لم يبلغ أبا حنيفة، ولو بلغه لما أخرج الأمة الموطوءة، وبذلك صرّح إمام الحرمين، وعلّق علىٰ ذلك ابن الهمام بقوله: كل ذلك لعدم اطلاعهم علىٰ مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ، والقول بأن الحديث لم يبلغه: غير صحيح، فإنّه مذكور في مسنده[3].

---

(١) محمد عوّامة، أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء، ص ١٢٦.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسُه.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٦ – ١٢٧.

وحتىٰ علىٰ فرض أن الباحث تتبع جميع كتب الإمام فلم يجد فيها حديثاً معيناً؛ فإن هذا لا ينفي عنه علمه به، ولو فعل باحث ذلك لكان مثله كمثل الذي ينفي علم الإمامين البخاري ومسلم بحديث صحيح لا لشيءٍ إلّا أنه غير موجود في صحيحهما!

٢) وهناك شبهة أخرىٰ يسوقها بعض الناس مفادها: أن كتب السنة متوفرة اليوم للباحثين المعاصرين أكثر من توافرها للسابقين، خاصة أن الاستفادة منها تيسرت بالطباعة والفهرسة أكثر من تيسرها للمتقدمين من أهل القرون الأولىٰ، فمعرفة الثابت والمردود منها أسهل من ذي قبل؛ ومن ثم يمكن تنقية الفقه من الأحكام التي يظهر ضعف دليلها أو بطلانه من السنة[1].

والذي قال بهذا القول من المعاصرين، أيده بقول السبكي: «ومما قاله أبو شامة: إنّ الله يسّر، وله الحمد، الوقوفَ علىٰ ما ثبت من الأحاديث، وتجنب ما ضعف منها، مما جمعه الحفّاظ كالصحيحين والمستدرك عليهما، وابن خزيمة والترمذي وأبي داود والنسائي وابن ماجَهْ وابن حبان والدارقطني والبيهقي، فلا عذر في ترك الاشتغال بها، وكذلك المسائل المثبتة الفقهية المبنية علىٰ اللغة، كل ذلك إلىٰ علماء اللسان؛ فالتوصل إلىٰ الاجتهاد سهل ميسور، وأسهل منه قبل اليوم، لو لا قلة همم المتأخرين وعدم المعتبرين»[2].

والحقيقة أن الواقع يثبت خلاف ما قرره أبو شامةَ رحمه الله ومن أراد الاستدلال بقوله، وذلك للأسباب التالية:

أ) إن أوسع كتب السنة اليوم هو «كنز العمال» للمتقي الهندي، وفيه أكثر من ستة وأربعين ألف حديث، غيرَ أنّ الاستفادة منه علىٰ النحو الذي يريده القائل غير متيسرة؛ بسبب

---

(١) محمد عوّامة، أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء، ص١٣٢-١٣٣.

(٢) تقي الدين السبكي، معنىٰ قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي، ص ١٠٨.

عدم تيسر الرجوع إلىٰ كثير من مصادره وتحقيق أسانيده، ومن ثم يبقىٰ الأمر معلقاً علىٰ البت في أسانيده[١].

ب) إن عدد الأحاديث في «كنز العمال» علىٰ الرغم مما فيه من كثرة المكررات، يقل كثيراً عمّا يعرفه كل إمام من أئمة الاجتهاد، وقد مرّ بنا كيف أن أبا حنيفة ذكر في تصانيفه أكثر من سبعين ألف حديث، وأن الإمام أحمد انتقىٰ «مسنده» من نحو سبعمئةٍ وخمسين ألف حديث، فما يعرفونه من الأحاديث أكبر بكثير مما دونوه منها، ومن هنا ندرك خطأ من يقول: إن كتب السنة متوفرة اليوم للباحثين، وأيسر لمن أراد منهم الاجتهاد من ذي قبل، خاصة بعد دخولها في عالم الطباعة والفهرسة.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «لو فرض انحصار حديث رسول الله ﷺ فيها [أي في الدواوين] فليس كل ما في الكتب يعلمه العالم، ولا يكاد ذلك يحصل لأحد، بل قد يكون عند الرجل الدواوين الكثيرة، وهو لا يحيط بما فيها، بل الذين كانوا قبل جمع هذه الدواوين كانوا أعلم بالسنة من المتأخرين بكثير.. فكانت دواوينُهم صدورَهم التي تحوي أضعاف ما في الدواوين، وهذا أمر لا يشك فيه من علم القضية»[٢].

إن شبهة سهولة الاجتهاد والبحث الفقهي لمن أراد ذلك اليوم أكثر من ذي قبل؛ لسهولة معرفة الأحاديث والوصول إليها بعد ظهور حركة الطبع والفهرسة وانتشارها؛ لهيَ من أكثر الشبه جاذبيةً، لما في ظاهرها من الوجاهة، علىٰ الرغم من أنّ الحقيقة علىٰ خلاف ذلك، وفيما سبق ذكره كفاية لمن أراد المعرفة، غير أني سأورد هذه القصة القصيرة التي ستزيل أي وهم قد يبقىٰ عالقاً في الأذهان بشأنها إن شاء الله.

والقصة يرويها صاحبها الأستاذ المحقق العلّامة سعيد الأفغاني، عميد كلية الآداب

---

(١) محمد عوامة، أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء، ص ١٣٤.

(٢) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ص ١٨.

بجامعة دمشق سابقاً، في مقدمته التي كتبها لترجمة السيدة عائشة رضيَ الله عنها المستخرَجة من كتاب «سير أعلام النبلاء» للحافظ الذهبي، حيث يقول: «ولكي يخرج القارئ بفكرة مجملة عجلىٰ عن المجهود العظيم المعجز الذي قام به المحدِّثون، وخاصة الذهبي في «سير النبلاء»، أذكر أن الإمام الزركشي في كتابه عن السيدة عائشة «الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة علىٰ الصحابة»، ذكر من الرواة عنها: اثني عشر راوياً، وأني أضفت عليهم نحواً من ثمانين راوياً جمعتُ أسماءهم في أعوام متطاولة، بعد الاطلاع علىٰ كتب الطبقات المخطوطة والمطبوعة، وعلىٰ مصادر كثيرة جداً، حتىٰ التي لا يظن أن يكون فيها شيءٌ عن السيدة عائشة، فأوصلت بعد هذا العناء عددَ الرواة عنها إلىٰ التسعين، وأنا أرىٰ أني أتيت بما لم يأت به الأولون ولا الآخرون! ولكننىٰ لم أكد أقرأ هذه الرسالة للذهبي وأراه قد زاد علىٰ هؤلاء التسعين نحو المئة! وأدهشني أنه أورد أسماءهم مرتبة علىٰ الحروف...! أقول: لم أكد أجد ذلك، حتىٰ انطفأ فيّ ذلك الزهو المنتفخ، وعرفت أني وألوفاً من أمثالي مهما جهدنا لا نبلغ أن نكون من أصغر تلاميذ مؤرخينا من أهل الحديث»[1].

٣) ومن الشُّبه أيضاً قول البعض: لو أنّ كل إمام من الأئمة المجتهدين كان مطلعاً بصورة وافية علىٰ السنة لما استدل أحدهم بحديث ضعيف في مسألة ما، بينما المخالف له من الأئمة يحتج لها بحديث صحيح، فمن احتج بالضعيف منهما، برهن علىٰ عدم معرفته بالصحيح، زد علىٰ ذلك كثرة استدلال أصحاب المؤلفات الفقهية المذهبية بالأحاديث الضعيفة والموضوعة، مع الزيادة والنقصان في ألفاظها؛ بسبب عدم رجوعهم إلىٰ الكتب المصنفة في الحديث، بل ينقلونها من كتب الفقه، مما يؤدي إلىٰ انتقال هذا الخطأ بينهم[2].

ولتجلية هذه الشبهة وإزالتها لابد من بيان الأمور التالية:

---

(١) عبد الفتاح أبو غدة، صفحات من صبر العلماء، ص ٣٧٦ -٣٧٧.

(٢) د. عمر الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١٥٤-١٥٥.

الأمر الأوّل: أن الأحاديث التي يرددها من كتبوا في الفقه بالأدلة، ليست هي أدلة إمام المذهب التي اعتمد عليها، وقد يتفقون في كثير من الأحيان علىٰ إيراد ما استدل به الإمام، لكن هذه الموافقة غير مطردة دائماً. ذلك أن الحكم الفقهي الذي يذكرونه هو حكمه، إلّا إنّ الدليل ليس دليله، إنما هو حديث وجده المؤلف يتفق مع الحكم الذي قرره الإمام فأورده كدليل له، بينما للإمام دليل آخر غير معلوم لديه.

فالأحاديث التي نجدها في كتاب «الهداية» للمرغيناني الحنفي، و«المهذّب» للشيرازي الشافعي، و«المغني» لابن قدامة الحنبلي، وغيرها من الكتب، هذه الأحاديث كثيرٌ منها ليس من استدلال الإمام نفسه[1].

الأمر الثاني: أن المؤلف قد يورد الحديث الذي استدل به الإمام نفسه، غير أن محدِّثاً ما يقوم بتخريجه من كتب المحدّثين الذين جاؤوا بعد عصر الأئمة أصحاب المدارس الأربعة، كالسنن الأربعة، والمسانيد، والمعاجم وغيرها، ويحكم المحدِّث علىٰ الحديث من طرق هؤلاء بالضعف أو الوضع، في الوقت الذي يروي فيه الإمام هذا الحديث من طريقه الخاص بسند صحيح يحتج به.

فالحديث غير صالح للاحتجاج من طريق المحدّثين في كتبهم، وثابت صحيح من طريق الإمام، ولذا كان الحكم بأن المذهب الفلاني قد بنىٰ حكماً ما علىٰ حديث ضعيف أو موضوع لمجرد أنه كذلك في كتب المحدّثين؛ لا يصلح دليلاً للحكم ببطلان ما قرره الأئمة من أحكام بنوها علىٰ أحاديث وصلتهم بطرقهم الخاصة التي صحت عندهم.

لذا كان من الضروري تخريج أحاديث فقههم من كتبهم ذاتها إن أمكن ذلك، وإلّا خرّجناها من كتب المحدّثين، علىٰ إلّا تكون نتيجة التخريج حكماً علىٰ ضعف ما ذهبوا إليه[2].

(١) محمد عوّامة، أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء، ص ١٤١ - ١٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٣ - ١٤٥.

ومن الأدلة علىٰ أن كتب الحديث الموجودة اليوم لا تحوي كل المرويات التي يعرفها علماؤنا القدامىٰ؛ أن ما نحكم بضعفه من المرويات الآن، إنما حكَمْنا عليه بذلك لأن الكتب التي بين أيدينا ترويها من طريق ضعيف، في حين أن الحكم كان من الممكن أن يختلف لو وُجدت كتب أخرىٰ.

مثال ذلك: أن الحاكم وغيره رووا أحاديث بأسانيد ضعيفة، ولم تعرف صحتها إلّا بعد العثور علىٰ كتاب صحيح ابن خزيمة الذي ساقها بأسانيد صحيحة، من أجل ذلك يجب عدم التسرع برد حكم قال به إمام من الأئمة المجتهدين بحجة أنه يخالف النصوص الصحيحة التي بين أيدينا[١].

يقول الإمام ابن تيمية: «الذين كانوا قبل جمع هذه الدواوين كانوا أعلم بالسنة من المتأخرين بكثير؛ لأن كثيراً مما بلغهم وصح عندهم قد لا يبلغنا إلّا عن مجهول، أو بإسناد منقطع، أو لا يبلغنا بالكلية»[٢].

الأمر الثالث: قد يستدل الأئمة بحديث ضعيف سواء من طريقهم أو من طريق المحدثين، إلّا أن له شواهد أخرىٰ من الكتاب والسنة تقوي معناه، وتجعله صالحاً للاحتجاج.

مثال ذلك: حديث «ادرؤوا الحدود بالشبهات» علىٰ التسليم بضعفه، أورده المرغيناني في «الهداية» مرفوعاً[٣]، وخرّجه الزيلعي في «نصب الراية»[٤] موقوفاً من كلام عمر ـ علىٰ انقطاع فيه ـ ومن كلام معاذ بن جبل وابن مسعود وعقبة بن عامر، وفي الإسناد إليهم ابن أبي فروة، وهو متروك، ومن كلام الزهري، وهو تابعي لا تقوم بكلامه حجة.

---

(١) سعيد حوىٰ، جند الله ثقافة وأخلاقاً، ص١٢٦.

(٢) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ص ١٨.

(٣) علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي (٤: ١٣٩).

(٤) (٣: ٣٣٣).

لأجل ذلك تهجّم ابن حزم عليه، وعلىٰ الفقهاء العاملين به في كتابه «المحلىٰ»[١]، فرد عليه المحقق الحنفي ابن الهمام في «فتح القدير» مبيناً ثبوت معنىٰ الحديث بأحاديث وردت في الصحيحين فقال: «وفي تتبع المروي عن النبي ﷺ والصحابة ما يقطع في المسألة، فقد علمنا أنه عليه الصلاة والسلام قال لِماعز: لعلك قبّلت، لعلك لمست، لعلك غمزت، كل ذلك يلقنه أن يقول نعم بعد إقراره بالزنا، وليس لذلك فائدة إلّا كونه إذا قالها تُرك، وإلّا فلا فائدة»[٢].

ومن الأمثلة أيضاً حديث: «إنما الطلاق لمن أخذ بالساق» فقد روي بطرق ضعيفة، إلّا أن له شواهد من القرآن تقويه، من ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣١] وغيرها من الآيات التي فيها إسناد الطلاق إلىٰ الرجل، لا إلىٰ المرأة، وهناك أمثلة أخرىٰ، غير أن خوف الإطالة يجعلنا نقتصر علىٰ ما ذكر. فمن هنا نعلم أن من يستدل بهذه الأحاديث الضعيفة من الأئمة إنما يفعل ذلك لصراحتها في الدلالة علىٰ الحكم، وليس لقوتها الذاتية، أما الحكم فله أدلته الأخرىٰ الثابتة القوية[٣].

وقد فصّلت قليلاً في هذا السبب ـ السنة والمذاهب الأربعة ـ لأن المشتغلين بالسنة من أصحاب مدرسة الحديث المعاصرين يجعلون من المسائل المذكورة ركائز في الهجوم علىٰ المدارس الفقهية المستقرة، وتسفيه أتباعها ونزع الثقة منها، علىٰ اعتبار أنها سبب كل بلاء حل بالأمة، بينما الأمر ليس بالسهولة التي يتصورها هؤلاء عند التحقيق كما رأينا.

ثالثاً ـ ردُّ قولهم بصعوبة فهم كتب الفقه المذهبيّ وخلوّها من الدليل:

وهذا المطعن في المدارس الفقهية يورده غالباً أصحاب مدرسة الاصلاح والتجديد، أو من تأثر بهم، ومن هؤلاء الشيخ محمد الخضري في كتابه «تاريخ التشريع الإسلامي»،

---

(١) (١١: ١٥٢-١٥٣).

(٢) محمد عوّامة، أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء، ص١٤٤.

(٣) المرجع السابق، ص١٤٦-١٥٠.

حيث يرىٰ أن مما يعيب كتب الفقه في العصور الأخيرة بعد الدور الرابع؛ اتجاه مؤلفيها إلىٰ الاختصار المخِلّ، مما جعلها كالألغاز، وعزا ذلك إلىٰ ضعف السليقة العربية عند مصنفي تلك الكتب! ثم نقل ثلاثة نماذج من ثلاثة مختصرات مشهورة وهي: مختصر خليل، والمنهج لزكريا الأنصاري، والكنز للنسفي، ومما استشهد به قول خليل: «يُرفَع الحدثُ وحكمُ الخبَثِ بالمطلق، وهو ما صدق عليه اسم ماء بلا قيد وإن جُمع من ندىٰ أو ذاب بعد جموده، أو كان سؤر بهيمة أو حائض أو جنب أو فضلةِ طهارتهما، أو كثيراً خلط بنجس لم يغير أو شك في مغيره هل يضر، أو تغير بمجاورةٍ بدهنٍ لاصق أو برائحةِ قطران...» إلخ، وما نقله عن الأنصاري والنسفي لا يختلف في موضوعه وأسلوبه عن هذا النص[1].

ثم علّق علىٰ هذه النقول من جهة صعوبة تعبيرها، حيث تحتاج إلىٰ شرح، واحتياج الشرح إلىٰ حاشية، زد علىٰ ذلك ما تحتاجه من وقت طويل لفهمها، فضلاً عن خلو مثل هذه المؤلفات عن الدليل وذكـر الأقوال المخالفة، مما يؤدي إلىٰ جعل طالب العلم أقرب إلىٰ العوام[2].

وهذا الكلام قد يبدو قوي الحجّة للوهلة الأولىٰ، إلّا أن الحقيقة علىٰ خلاف ذلك لأسباب منها:

أن هذه الكتب لم تؤلف للعوام وإنما كُتبت لمن يريد أن يصبح من أهل الاختصاص في مجال الفقه والفتوىٰ، ومعلوم أن لأصحاب كل علم أو فن أسلوبهم ومصطلحاتهم التي تعارفوا عليها، فأهل الطب لهم مصطلحاتهم وأساليبهم في التعلم والتعليم لمن يريد أن يلج هذا المجال، والكلام نفسُه يقال عن المجالات الأخرىٰ، كالهندسة والكيمياء والأحياء والاقتصاد... إلخ، بل إن هناك معاجمَ خاصة بكل علم، فهذا معجمٌ للمصطلحات الطبية،

(١) محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣١٧ -٣١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١٩.

وآخر للمصطلحات الهندسية، إلىٰ غير ذلك، ولو أراد عامي[1] أن يقرأ كتاباً في الطب أو الهندسة أو الصيدلة، فإنّه لن يستطيع فهم ما يقرأ، إلّا أن يكون من أهل الاختصاص، وصعوبة هذه الكتب واستغلاقها عليه ليست عيباً فيها أو في مؤلفيها، إنما العيب فيمن دخل البيوت من غير أبوابها، وأنت ترىٰ صعوبة دراسة القانون الوضعي في كلياته، ومع ذلك لا نسمع شكاية من الكتب المؤلفة فيه رغم صعوبتها؛ لأنها صيغت بعبارات قانونية دقيقة، وليست بأسلوب إنشائي أدبي، وإذا كان الأمر كذلك فلا يبقىٰ معنىٰ لتخصيص المؤلفات الفقهية بالشكوىٰ دون العلوم الأخرىٰ!

فالصعوبة التي يجدها المبتدئ أو غير المتخصص في دراسة الفقه إنما تعود في حقيقتها إلىٰ طبيعة التأليف والتخصص العلمي التي تقتضي ذلك.

بقيت الشكوىٰ من خلو كتب الفقه من الدليل، وفي بيان حقيقة هذا الأمر نقول:

إنّ فقهاءنا القدامىٰ رحمهم الله قسموا مراحل تعلم الفقه إلىٰ أربع مراحل:

١) مرحلة استيعاب المسائل عن طريق حفظ متن من متون الفقه المختصرة، لإحدىٰ المدارس الفقهية الأربعة.

٢) مرحلة معرفة الأدلة لهذه المسائل.

٣) مرحلة معرفة الخلاف في داخل المذهب ـ أي المدرسة الفقهية ـ بالأدلة، ومعرفة وجوه الترجيح بين الأقوال.

٤) مرحلة معرفة أقوال العلماء من المدارس المختلفة بصفة عامة، ومعرفة أدلتها ومناقشة الأقوال المرجوحة، والراجح من الأقوال في المسألة.

---

(١) ليس المراد بالعامي هنا من لا يعرف القراءة والكتابة، وإنما المقصود كل من ليس بمتخصص في مجال له أهله، فالطبيب مثلاً عالم في حقله، عامي في علوم الهندسة، والعالم بالاقتصاد عامي بالنسبة للعلوم الأخرىٰ، وهكذا.

ومن سلك هذا المنهج في التأليف علىٰ سبيل المثال: ابن قدامة الحنبلي، فكتب «العمدة» للمبتدئين، ثم «المقنع»، ثم «الكافي»، وأخيراً «المغني». وعدم اتباع هذه الطريقة بحجة الأخذ من الكتاب والسنة مباشرةً نتيجتُه التذبذب والضياع من الناحية العلمية والعملية؛ حيث لا يستقر في ذهن الدارس شيءٌ يعتمد عليه.

ومن عجائب التناقضات أن أحد المشهورين بالدعوة إلىٰ أخذ الأحكام من الكتاب والسنة[١]، إلىٰ جانب شهرته بالطعن في كتب الفقه المذهبي لخلوها من الأدلة، ولاستشهادها بالضعيف من الأحاديث في رأيه، كتب رسالة يصف فيها صلاة الرسول ﷺ[٢]، ودعّم كل قول أو فعل ذكره بما ورد فيه من سنة، وما هيَ إلا سنوات قليلة حتىٰ أصدر المؤلف نفس الرسالة مجردةً من الأدلة؛ بناءً علىٰ أنها موجودة في الكتاب الأول الأصلي! أفليس هذا العمل هو ذاته ما قام به علماؤنا القدامىٰ رحمهم الله ولكن عبر عصور طويلة من التحرير والتنقيح؟!

رابعاً ـ ليس التمذهب الفقهيّ من أسباب الفرقة والفتن والخراب:

لا يفتأ الذين يحاربون الالتزام بأحد المذاهب الفقهية الأربعة يذكرون زلاتٍ ـ إن صحّت ـ لبعض العلماء، أو يسردون بعض القصص عن وقائع نادرة لتشاحنٍ أو اقتتالٍ حصل بين أتباع بعض المذاهب، أو يصوِّرون بعضاً من مظاهر التعصب المذهبي المقيت.

من ذلك: تعدد محاريب الصلاة في المسجد الواحد ببعض البلدان، حيث يصلي أتباع كل مذهب في محرابهم الخاص، لا يشاركهم في ذلك غيرهم من أتباع المذاهب الثلاثة الأخرىٰ، ومن ذلك أيضاً قصة الأفغاني الذي ضرب مصلياً علىٰ يده فكسر أصبعه لأنه كان يحركها عند التشهد، لاعتقاده حرمة ذلك.

ولا ينسىٰ هؤلاء نقل بعض الأقوال عن عدم صحة اقتداء الحنفي بالشافعي في الصلاة

---

(١) وهو الشيخ محمد ناصر الدين الألباني رحمه الله.

(٢) واسم الرسالة: «صفة صلاة النبي ﷺ من التكبير إلىٰ التسليم كأنك تراها».

والعكس، أو عدم جواز نكاح الحنفي للشافعية، إلىٰ غير ذلك من القصص والوقائع التي تم جمعها بطريقة متكلفة أحياناً[١].

وفي الجواب عن هذه المواقف والأقوال نورد جملةً من الملاحظات:

الأولىٰ: أن كل ما ذُكِرَ من صور التعصب المذهبي ـ خاصة ما كان منها يمثل أسوأ مظهر للتحزب المقيت، كانفراد أصحاب كل مذهب بالصلاة ـ أو تلك التي لم يرد لها ذكر، كل ذلك لا يوجد في أصول الشريعة ما يؤيدها أو يزكيها، كما أن العلماء مجمعون عبر عصور الإسلام علىٰ خلافها، وعلىٰ العلماء تقع مسؤولية تعليم المسلمين أن أمثال هذه السلوكيات الشائنة لا صلة لها بالدين الحق، ولا يوجد ما يسندها من موازين العلم ومعاييره، وأنها مستوجبة لسخط الله تعالىٰ في الدنيا والآخرة، وإن كان لها من سند فإنما هو التعصب القائم علىٰ الهوىٰ، أو وظيفة يخشىٰ أصحابها خسران منفعتها إن هم لم يفعلوا ذلك.

الثانية: أن هذه الأقوال إنما صدرت عمن لا تقوم بهم حجّة، وخاصة المتأخرين، وأنْ لبس بعضهم لبوسَ العلم ومسوحَ الشريعة، ومن أمثلة ذلك: القصص التي رواها الشيخ محمد رشيد رضا رحمه الله في تقديمه لكتاب «المغني» لابن قدامة، فهذه الوقائع وأمثالها، كالقول بعدم صحة زواج الحنفي بشافعية؛ إنما صدرت عمن لا يعتد بقوله في الفتوىٰ؛ لذا نجدهم ينصون في بعض المواضع علىٰ ذلك عندما يفتي من ليس له أهليه ممن ينتسب إلىٰ مدرسة فقهية، كما فعل علماء المدرسة الحنفية عندما ردوا فتاوىٰ لبعض المنتسبين للمذهب في باب الردة كان فيها شيءٌ من الشطط والجنوح عن قواعد العلم، معللين ذلك بأنهم ممن لا تقوم بقولهم حجة.

وحتىٰ عند صدور قول أو فعل من هذا القبيل ممن بلغ رتبةً من رتب البحث والنظر

---

(١) عبد الجليل عيسىٰ، ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين، ص ١٣٤ - ١٣٥، وعمر الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٧٢، ١٨٠.

فإن مدار الفتوىٰ في المذهب إنما يقرره المحققون الذين خبروا الأقوال في داخل المدرسة، وميزوا بين القوي والضعيف، والراجح والمرجوح منها، لهذا نجدهم ـ كما في المدرسة المالكية ـ يقررون: أن الفتوىٰ في المذهب إنما تكون بالمعتمد أو المشهور من الأقوال، وما عدا ذلك فلا يفتىٰ به.

ومن أمثلة ذلك في المدرسة الشافعية أنهم نصوا علىٰ صحة اقتداء الشافعي بالحنفي، ولو كان المقتدي الشافعي شاكاً في محافظة الإمام الحنفي علىٰ واجبات الطهارة والصلاة عند الشافعي؛ وعللوا ذلك بأنه من باب إحسان الظن به في أنه ـ أي الإمام ـ ممن يراعي الخلاف، كما نصوا علىٰ أن عدمَ اعتقاده وجوبَ ذلك لا يؤثر في صحة إمامته، هذا هو المقرر، فليس من الأمانة إذاً نقلُ قول أبي إسحاق الإسفرايـيني بأن اعتقاد الإمام الحنفي عدم وجوب النية في الطهارة لا يضر صلاة المقتدي المخالف في ذلك، والسكوتُ عقب هذه العبارة بما يشعر القارئ أن هذا هو المقرر في مذهب الشافعي بينما الحقيقة خلاف ذلك[١].

وكما أن الفتاوىٰ لا يعتد منها إلا بالمعتمد في المذهب فكذلك الكتب، فمنها المعتمد ومنها غير ذلك، فأخذ الأقوال من غير الذي قرروه للفتوىٰ ثم نسبة ذلك للمذهب ظلم وخطأ يأباه منطق العلم؛ ومن هنا نعلم خطأ صاحب كتاب «بدعة التعصب المذهبي»[٢] في تشنيعه علىٰ المذهب الحنفي لجعل مؤلف كتاب «مراقي الفلاح» الأحسن وجهاً والأحسن زوجةً... إلخ معياراً من معايير الأحق بإمامة الصلاة، ولو علم هذا المشنع أن هذا الكتاب وأمثاله ليس من الكتب التي نص الحنفية علىٰ اعتمادها في الفتوىٰ لسكت[٣].

الثالثة: أن من هذه الوقائع والأقوال التي تُنقل ما لا تصح نسبته، بل إن الواقعةَ ذاتها غير صحيحة عند التحقيق.

---

(١) محمد الشربيني الخطيب، مغني المحتاج (١ : ٢٣٧-٢٣٨).

(٢) ص١٩٣.

(٣) د. أحمد سعيد حوىٰ، المدخل إلىٰ مذهب الإمام أبي حنيفة، ٤٢١-٤٢٧.

ومن أمثلة ذلك: ما يورده البعض من أن السلطان محمود بن سبكتكين أراد أن يختار أحد المذهبين ـ الشافعي أو الحنفي ـ فأقنعه القفّال المروزي بمذهب الشافعي وكرّهه بمذهب أبي حنيفة بأن صلىٰ ركعتين أتم فيها الأركان والشروط والمتسحبات، ثم صلىٰ ركعتين علىٰ ما يجوزه أبو حنيفة، فلبس جلد كلب مدبوغ، ولطخ ربعه بالنجاسة، وتوضأ بنبيذ التمر، وكبّر بالفارسية وقرأ بها، ثم نقر نقرتين من غير فصل أو ركوع... إلخ ثم أخيراً خرج من الصلاة بأن أحدث!! وقد فنّدَ هذه القصة الشيخ محمد زاهد الكوثري[١] رحمه الله وبيّن بطلانها، كما أشار إلىٰ من دلل علىٰ اختلاقها من السابقين كالبدر العيني في «عقد الجمان في تاريخ الزمان». وحيث ثبت عدم صحة هذه القصة المتداولة في عدة مراجع، فإن منطق العلم يقضي بعدم ترديد أمثالها إلّا بعد التأكد من وقوعها[٢].

الرابعة: أن من الأخطاء المنهجية تعميم الوقائع التي اختص حدوثها بمكان أو زمان، وتصويرها كأنها ظاهرة دائمة شاملة في حياة المسلمين، مع أنها في حقيقة الأمر حوادث فردية، أو وقائع جرت في أماكنَ محددة وفي حِقَبٍ متباعدة.

ومن أمثلة ذلك قول صاحب كتاب «تاريخ الفقه الإسلامي»[٣] تحت عنوان (انتشار الفتن والتعصب): «وقد وصل الخلاف والخصام بين مقلدة المذاهب إلىٰ درجة خطيرة...» إلىٰ أن يقول: «وقد تسبب ذلك في حدوث الفتن الكثيرة، بل والقتال فيما بينهم، ويروي التاريخ لنا حوادث كثيرة من هذا القبيل».

ثم سرد سبع قصص تختلف في الزمان والمكان، بين بعضها أجيال من الناس، كما

---

(١) في كتابه، إحقاق الحق، ص٦٠-٦١.

(٢) وقد ذكر هذه القصة: د. مصطفىٰ الخن في «دراسة تاريخية للفقه وأصوله»، ود. عمر الأشقر في «تاريخ الفقه الإسلامي»، والشيخ علي السايس في «تاريخ الفقه الإسلامي».

(٣) الدكتور عمر الأشقر، ص١٧٧-١٨٠.

خلط بين ما حدث بين أتباع بعض المذاهب الفقهية، وبين ما جرىٰ بين الفرق الاعتقادية كالسنة والشيعة؟!

وأخيراً: لا ننسىٰ أن علماءنا رحمهم الله بشرٌ من البشر، ينسون ويخطئون ويغضبون، ولا عصمةَ إلّا لمن عصمه الله تعالىٰ، وهَبْ أن أحدهم قد ندت منه زلة علمية، فإنها تظل نادرة إلىٰ جانب ما عرف وتقرر عنهم من رسوخهم في العلم، بل إن أصحابهم وعلماء مدارسهم يصححون ويقوّمون ما كان من أقوالهم مجانباً للموازين العلمية في الفتوىٰ.

روىٰ الخطيب البغدادي أن رجلاً قال: أخطأ أبو حنيفة، فقال وكيع: كيف يقدر أبوحنيفة أن يخطئ وعنده مثل أبي يوسف وزفر ومحمد في قياسهم واجتهادهم؟! ومثل يحيىٰ ابن زكريا بن أبي زائدة وحفص بن غياث وحبان ومندل ابني علي في حفظهم للحديث ومعرفتهم به؟! والقاسم بن معن في معرفته باللغة والعربية؟! وداود بن نصير الطائي وفضيل ابن عياض في زهدهما وورعهما؟! من كان أصحابه هؤلاء أو جلساؤه لم يكن ليخطئ، وإن أخطأ ردوه إلىٰ الحق[1].

وليس مراد وكيع أن أبا حنيفةَ معصوم، ولكنه قصد أن يبيّن لمن أراد انتقاد أئمة الاجتهاد أن ذلك ليس بالأمر السهل ولا بالهين؛ لأنهم بنوا مدارسهم علىٰ قواعد مَكِينة، مَن أراد نقدها فعليه بالتثبت والتريث عند فعل ذلك، وإلّا فإنّ من الثابت أن من فتاوىٰ الأئمة ما هو محل نقد.

إنّ ما حدث ويحدث من صور التعصب المذهبي لا يصلح حجّةً لنبذ فقه مدارسه الأربعة، أو الحكم بأنها كانت السببَ في ذلك، لأنه لا يوجد في علماء الأمّة المعتبرين ـ وجلُّهم إن لم يكن كلُّهم ينتمي إلىٰ أحد تلك المذاهب ـ مَن يجيز مثل تلك الأفعال والأقوال.

ولو جاز الاحتجاج علىٰ بطلان المذاهب الفقهية وترك الالتزام بها بأعمال العوام

(١) ظفر أحمد التهانوي، إعلاء السنن، ص٣٣٠ - ٣٣١.

وأقوال مَن لا تقوم بهم حجّة ممن ينتسب إلىٰ العلم والعلماء ؛ لجاز إذاً اتهام الإسلام ذاته! بحجة الممارسات الخاطئة التي يقوم بها كثير من المسلمين، والتي منها ما حرمتُه أو بطلانُه من المعلوم من الدين بالضرورة.

والشيء العجيب أنْ ترىٰ أكثر الطاعنين في المذاهب الفقهية غلوّاً ـ خاصة المهتمين منهم بالحديث ـ قد وقعوا فيما عابوا به تلك المذاهب وكان في ظنهم دافعاً لنبذهم لها.

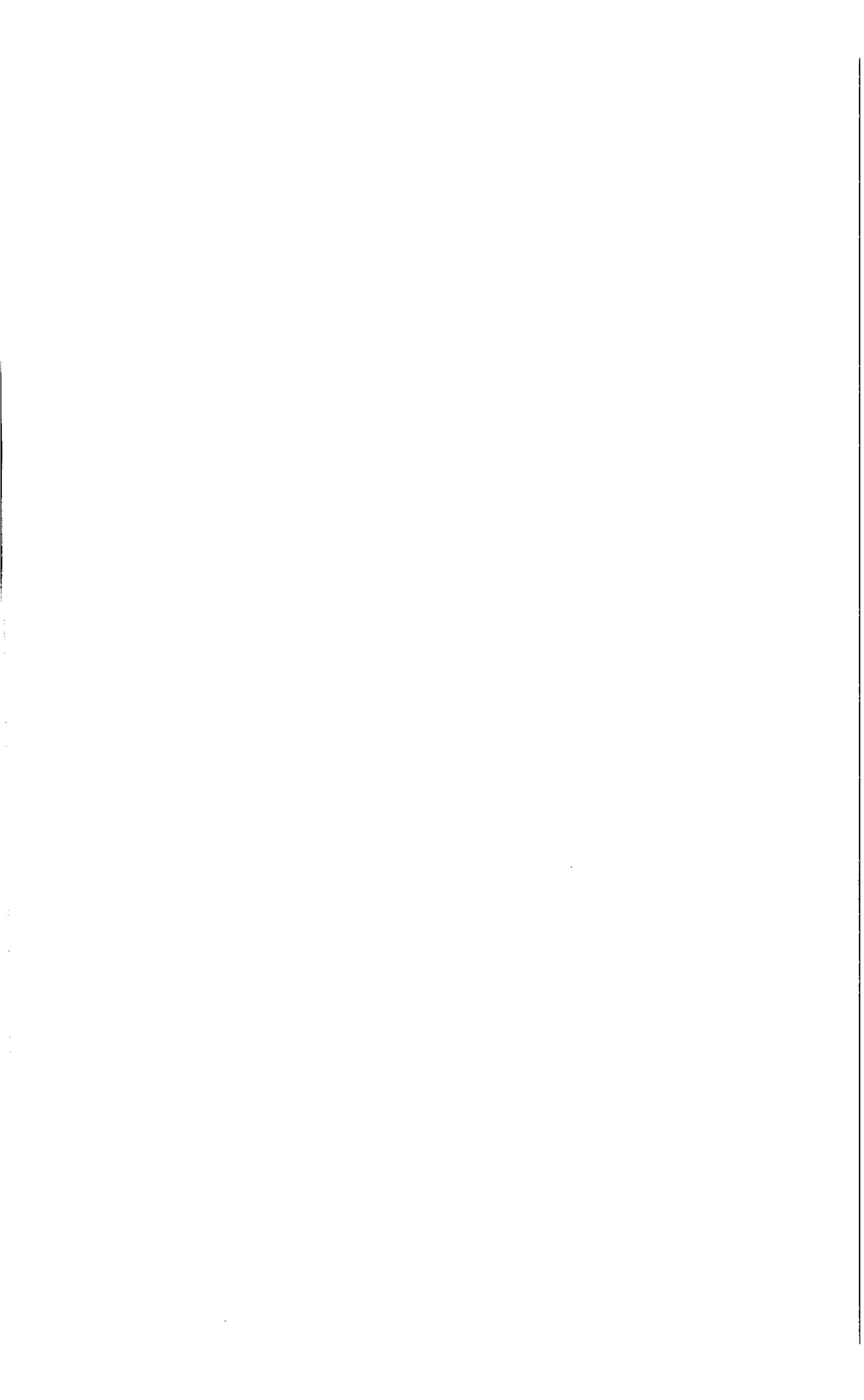
لقد وجدناهم يتناقضون في تصحيح الأحاديث وتضعيفها، وكم عابوا علىٰ الفقهاء ـ بل علىٰ جهابذة المحدِّثين ـ أحكاماً لهم علىٰ بعض الأحاديث. وإنْ كان السابقون قد وقع ذلك منهم ـ وقد وقع ـ علىٰ ندرة، فإن هؤلاء قد وقعوا في أضعافه.

أمّا الفتاوىٰ فقد سمعنا منها ما يحار في شأنه اللبيب، وهو أمر متوقَّعٌ عندما يغيب المنهج والقانون الضابط لفهم النصوص.

ولئن كان من أسباب دعوة هؤلاء إلىٰ العودة إلىٰ الكتاب والسنة؛ ظنهم أنّ أرباب المذاهب الفقهية قد أغلقوا بابَ الاجتهاد ـ وقد بانَ لكَ زيفُ ذلك ـ فإنهم هم الذين أغلقوه بالفعل! لأنهم أصبحوا لا يرضون بأي قول مخالف لأقوالهم ولو كانت المسألة تحتمل أكثر من وجه لكلٍّ منها دليل.

وقد جسّدوا أسوأ مثال للعصبية بما سببوه من تدابر وتهارج في كل مسجد وبلدة كان لهم فيها وجود، بل وصل الحال ببعضهم إلىٰ تبديع من كان في يوم من الأيام بالنسبة لهم في مقام الأستاذية! أسأل الله تعالىٰ أن يصلح أحوالنا جميعاً.

* * *






الباب الرابع

نموذجٌ لغياب المنهج

في الفتاوىٰ والبحوث الفقهية المعاصرة

وفيه فصلان:

الفصل الأول: كتاب «فقه السنة» للشيخ السيّد سابق رحمه الله.

الفصل الثاني: دراسة نقدية للأصول المنهجية لفتاوىٰ الدكتور يوسف القرضاوي.






تمهيد

كنا ذكرنا في الفصل السابق أنّ الدعوة المعاصرة إلىٰ الاجتهاد اقترن ظهورها بظهور كلٍّ من مدرسة التجديد ومدرسة الحديث مع بداية القرن الرابع عشر الهجري تقريباً، وكلاهما لا يرىٰ الالتزام بمذهب فقهي معيَّن.

وذكرنا أيضاً أن من نتائج تلك اللامذهبية ظهورُ جيل من الباحثين لا يتقيد في دراساته بمذهب معين.

وقد كان الباب الثاني، والفصلان الأول والثاني من الباب الثالث؛ دراسةً لبيان الشق الأول من الدعوىٰ التي يسعىٰ هذا البحث إلىٰ إثباتها، ألّا وهيَ: أنّ المذاهب الأربعة إنْ هي في حقيقتها إلّا مناهج علمية للاستنباط.

أمّا هذا الباب فهو مخصص لإثبات الشق الثاني منها وهو: أنّ الخروجَ علىٰ هذه المدارس، وعدمَ التزام الباحث بأصول أي منها في عملية الاستنباط، مؤداه التطوافُ بين المذاهب القائمة والمندرسة، والخروجُ بأقوالٍ ليس بينها رابط منهجي موحَّد، أي: الخروج بأقوال من غير منهج، أو كما قال البعض: بناء فروع من غير أصول!

ولا ريب أن هناك فئةً من الباحثين لا زالت إلىٰ اليوم تلتزم بالمنهج العلمي المعهود في النظر والاجتهاد، أي أنها متقيدة بقواعد مذهب معروف، أمّا البقية الباقية فلا يعلم لمعظمهم منهج، إلّا قولهم بلسان الحال أو المقال: إنهم لا يلتزمون بمذهب معين، إذ التمذهب شعار المقلِّدين! وهم قد تحرّروا من رِبْقة التقليد، فيصدرون من حيث صدر أئمة الاجتهاد، ولهم

من الطاقة العلمية ما يحاكمون به النتائج التي توصّل إليها أولئك الأئمة، فيصحِّحون ويقبلون ويخطِّئون ويردون من أقوالهم حسبما يقودهم إليه الدليل!

ونناقش في الصفحات التالية من يمثل هذا الاتجاه الجديد في الاجتهاد الفقهي خير تمثيل، وهما: كتاب مشهور، ومفتٍ أشهر!

أمّا الكتاب فهو: «فقه السنة» للشيخ سيد سابق رحمه الله، وأمّا المفتي فالأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي.

إلّا أنه قبل الشروع في تناول هذين النموذجين لابد من بيان عدة أمور لمن يريد قراءة هذا الباب:

الأمر الأوّل: أن كل من سيرد ذكرهم في معرض النقد من هذا الباب، إنما يتناول النقدُ مناهجَهم من الناحية العلمية البحتة؛ مما يعني أن كل الكلام الذي سيرد في حقهم إنما يتناول هذا الجانب فحسب؛ وعلىٰ هذا فما سيقال في نقدهم لا يستلزم بالضرورة الطعن في نيّة أحدٍ أو دينه، وإن كان هناك شيءٌ من التفسير النفسي للسبب الذي حدا بهم إلىٰ انتهاج سبيل نعتقد بطلانها في بناء الأحكام الشرعية والفتوىٰ في ثنايا النقد لمنهجهم؛ فإنما هو محاولةٌ لبيان الأسباب الظاهرة التي من شأنها التأثير في اتجاهات التفكير البشري، فالمرء قد ينهج مسلكاً في التفكير يرىٰ أو يعتقد أنه الحق الذي لا مريةَ فيه، فيعرض له في مدرجته من تلك من المؤثرات ما قد يجتاله إلىٰ أودية الزلل ومهاوي الهلاك؛ فيخطئ حيث أراد الصواب، وينحرف حيث رام السداد.

الأمر الثاني: أن هذا الباب مرتبط بالبابين الأول والثاني؛ لابتنائه عليهما؛ لذا فلن يستفيد أو يدرك مغزىٰ هذا الباب إلّا من قرأ ما كتب قبل ذلك.

أقول هذا لأن هناك فئةً من الناس تتميز بالقراءة الانتقائية، ولأن فيهم من تستهويه قراءةُ النقد فحسب. لكنّ فقراءةَ ما هو بمثابة النتائج مبتوراً عن مقدِّماته التي ابتُني عليها لا

يصل بالقارئ إلىٰ القناعة العقلية العلمية المرجوة، خاصةً لأولئك الذين يتعصّبون عاطفياً للاتجاهات الفكرية أو الشخصيات التي تمثلها؛ إذ من شأن العصبية إذا استحكمت أن تشكل حجاباً كثيفاً يحول بين المرء الرؤية والاتباع لما تمليه قواعد العلم وموازين المعرفة الصحيحة.

الأمر الثالث: ليس من غرض هذا الباب تحقيق صحة الأحاديث النبوية الواردة فيه وما إذا كانت صالحةً في ميدان البرهنة والاحتجاج أم لا، وكذلك المسائل الفقهية، فما نذكره منها فلجلائه وقوة دلالته علىٰ الفكرة التي يسعىٰ هذا الكتاب لبيانها، ألا وهي غياب المنهج ونتيجة ذلك الغياب، وإذا كان هذا الباب يتطلّبُ التطرُّقَ إلىٰ بعض المسائل الفقهية بشيءٍ من التفصيل ـ لا سيّما التي فيها إجماعٌ منعقد ـ فإنّ ذلك سيتم بإيجاز، علىٰ الرغم من أنّ وجودَ الإجماع فيها وحدَه كافٍ وشافٍ في رد كل غائلة علىٰ أحكامها الثابتة.

❊ ❊ ❊

الفصل الأوّل
كتاب فقه السّنة للشيخ السيّد سابق
رحمه الله تعالىٰ

الكتاب معروف متداول، ويقع في ثلاثة مجلدات، وطُبع مرّات عديدة، وقد صدّره المؤلف بمقدمة وتمهيد ونبذة عن التشريع الإسلامي أو الفقه، ثم بعد ذلك سرد مواضيع الفقه المعروفة، بدءاً من الطهارة وانتهاء بأحكام الفرائض.

وقبل الحديث عن المنهج الذي سلكه الشيخ في استمداد الأحكام وتقريرها، لا أجد بداً من إبداء بعض الملاحظات علىٰ دعاوىٰ خطيرة ذكرها المؤلف في المقدمة واللمحة التي كتبها عن الفقه الإسلاميّ.

ووجه الخطورة في تلك الدعاوىٰ أنها تزعزع ـ إن لم تنزع ـ الثقة بفقه المذاهب الأربعة عند أصحاب الثقافة الإسلامية السطحية، وتزرع فيهم شيئاً من الاستخفاف بها والكراهية لها.

بيد أن هذه الملاحظات لن تكون شاملة لكل القضايا التي أثارها المؤلف؛ لأن بعضاً منها قد تقدّم بيانه ونقده في فصول سابقة، كمسألة إغلاق باب الاجتهاد، والتزام العلماء بالمذاهب الأربعة، كما أنها ستكون مختصرة إلّا ما كان منها يحتاج إلىٰ شيءٍ من التفصيل.

١) الدعاوىٰ الواردة في المقدمة والنبذة عن الفقه:

الدعوىٰ الأولىٰ: وصف المؤلف لكتابه بأنه يعطي صورةً صحيحةً للفقه الإسلامي ويفتح للناس باب الفهم عن الله ورسوله، ويجمعهم علىٰ الكتاب والسنة ويقضي علىٰ الخلاف وبدعة التعصب للمذاهب!

قال المؤلف هذا بعد أن ذكر أن كتابه يمتاز بصفات أربعة هي: عرضه لمسائل الفقه مقرونةً بأدلتها من صريح الكتاب وصحيح السنة، مع السهولة، والاستيعاب، وتجنب ذكر الخلاف إلّا إذا وجد ما يسوّغ ذلك.

يقول الشيخ رحمه الله: «فهذا الكتاب يتناول مسائل من الفقه الإسلامي مقرونة بأدلتها من صريح الكتاب وصحيح السنة، ومما أجمعت عليه الأمة، وقد عرضت في يسر وسهولة... مع تجنب ذكر الخلاف إلا إذا وجد ما يسوغ ذكره فنشير إليه، وهو بهذا يعطي صورة صحيحة للفقه الإسلاميّ الذي بعث الله به محمداً ﷺ، ويفتح للناس باب الفهم عن الله ورسوله، ويجمعهم علىٰ الكتاب والسنة، ويقضي علىٰ الخلاف وبدعة التعصّب للمذاهب...»[١].

والذي يمعن النظر في تلك الميزات ونتائجها، يجد أنها تدل بالمفهوم المخالف علىٰ أن المؤلفات الفقهية المعروفة والمتداولة قبل كتاب المؤلف لا تعطي صورة صحيحة للفقه الإسلامي الذي بُعث به محمدٌ ﷺ، وأن باب الفهم للنصوص الشرعية كان مُوصَداً وفُتح بكتابه هذا، وأنّ المذاهب الفقهية ومؤلفاتها فرقت المسلمين عن الكتاب والسنة!

ومن طريف الأشياء وعجيبها أنه في الوقت الذي يذكر فيه المؤلف أن من مميزات كتابه عرض مسائل الفقه مقرونة بأدلتها من صريح الكتاب وصحيح السنة، نجد مؤلفاً آخر[٢] يُصدِر كتاباً ينتقد فيه مؤلف «فقه السنة» لاعتماده علىٰ الأحاديث الضعيفة والمردودة وعدم تحقيقه للمسائل! ويتعقّبه في كثير من ذلك، حتىٰ إن قارئ كتاب التعقيب يخرج بنتيجة مفادها: عدم الثقة بما جاء في كتاب «فقه السنة» من أحكام، لكثرة ما وُجّه من نقد للأحاديث الواردة فيه، وكلا الشيخين ـ الناقد والمنتقد ـ من أنصار اللامذهبية، ومن الدعاة إلىٰ الاجتهاد والتزام النصوص وترك التقليد!

---

(١) فقه السنة (١ : ٥).

(٢) وهو الشيخ محمد ناصر الدين الألباني رحمه الله، وكتابه الذي أصدره بهذا الصدد هو: «تمام المنة في التعليق علىٰ فقه السنة».

وعلىٰ هذا يكون الشيخ مؤلف كتاب «فقه السنة» رحمه الله، قد وقع في أمرين كان قد نبّه عليهما في المقدمة، الأول: اعتماده علىٰ كثير من النصوص غير الصحيحة في تقرير الأحكام، والثاني: وجود الخلاف واستمراره رغم صدور كتابه هذا؛ لوجود من ينتقده ويتعقبه في الأحكام وأدلتها، فسقطت بذلك دعواه بأن كتابه جامعٌ للمسلمين علىٰ الكتاب والسنة، وقاضٍ علىٰ الخلاف بينهم.

الدعوىٰ الثانية: تقرير المؤلف أنه لا معنىٰ للاختلاف ولا مجال له ما دامت المسائلُ الدينية قد بُـيّنت، والأصلُ الذي يُرجع إليه عند التحاكم معلوماً، قرر ذلك بعد أن ذكر أربع قواعد وضعها الإسلام ليسير علىٰ ضوئها المسلمون هي: البعد عن الاختلاف والتفرق في الدين، والنهي عن البحث فيما لم يقع، وتجنب كثرة السؤال، وأخيراً ردّ المتنازعَ فيه إلىٰ الكتاب والسنة.

ويقرر الشيخ أيضاً: أن الصحابة ومن بعدهم من القرون المشهود لها بالخير ساروا علىٰ ضوء تلك القواعد، ولم يقع بينهم اختلاف إلّا في مسائل معدودة؛ بسبب تفاوتهم في فهم النصوص وحفظها[١].

وفي هذه المعاني يقول الشيخ سابق تحت عنوان (التشريع الإسلامي أو الفقه): «والقواعد العامة التي وضعها الإسلام ليسير علىٰ ضوئها المسلمون هي:

١ـ النهي عن البحث فيما لم يقع من من الحوادث حتىٰ يقع...

٢ـ تجنب كثرة السؤال وعضل المسائل...

٣ـ البعد عن الاختلاف والتفرق في الدين...

٤ـ رد المسائل المتنازع فيها إلىٰ الكتاب والسنة...

---

(١) فقه السنة (١ : ٩).

وما دامت المسائل الدينية قد بُـيّنت علىٰ هذا النحو، وما دام الأصل الذي يرجع إليه عند التحاكم معلوماً؛ فلا معنىٰ للاختلاف ولا مجالَ له... علىٰ ضوء هذه القواعد سار الصحابة ومن بعدهم من القرون المشهود لها بالخير، ولم يقع بينهم اختلاف إلا في مسائل معدودة، كان مرجعه التفاوت في فهم النصوص، وأن بعضهم كان يعلم منها ما يخفىٰ علىٰ البعض الآخر»[1].

والملاحظ علىٰ الكلام السابق أنه مطلق دون تقييد؛ مما يوهم القارئ أنْ لا معنىٰ للاختلاف ولا مجالَ له حتىٰ في الفروع الفقهية، مع أن النصوصَ التي استشهد بها علىٰ نهي الإسلام عن التفرق في الدين إنما يُقصَدُ بها التفرّق في العقائد لا في أحكام الفروع.

وأما رد المتنازع فيه إلىٰ الكتاب والسنة واعتبار ذلك قاضياً علىٰ معنىٰ الاختلاف ومجاله؛ فهذا صحيح لو كان النص القرآني صريحاً في بيان الحكم، أو كان الحديث النبوي قد جاز قنطرة القبول وكان لفظه نصاً أو ظاهراً في الدلالة علىٰ الحكم، وهذا إذا كان في المسألة نص واحد من القرآن أو السنة، لكن الأمر يختلف إذا كان فيهما نصوصٌ تبدو متعارضة في دلالاتها، وقد سبق بيان ذلك في الأبواب والفصول السابقة، فالأمر ليس بهذه البساطة، ثم إن الشيخ نفسه أقر بأن من أسباب تباين آراء الصحابة فيما اختلفوا فيه راجع إلىٰ اختلافهم في فهم النصوص الواردة فيها؛ فالنص لا يكون قاضياً علىٰ الخلاف إلّا بتوافر شروط.

أمّا وصف اختلاف الصحابة في مسائل الفقه بالمحدودية فهو وصف صحيح، لأسباب سبق شرحها في التمهيد، غير أن هذا القول لا ينسحب علىٰ من جاء بعدهم من علماء القرون الثلاثة الأولىٰ، فقد علمنا من قبل أن شقة الاختلاف بين المجتهدين زادت واتسعت؛ لكثرة الحوادث والنوازل المستجدة، ولتباين طرقهم في الاستنباط الذي يُعَدُّ من أكبر عوامل تمايز مدارسهم الفقهية، وليس بسبب تفاوتهم في حفظ النصوص وفهمها فحسب.

---

(١) فقه السنة، ص٧- ٩.

الدعوىٰ الثالثة: ذكْر الشيخ للخطأ الشائع في تفسير نشأة مدرستي الحديث والرأي، ذلك التفسير الذي يرتكز علىٰ فكرة عدد رواة السنة، وبعدهم أو قربهم من موطن الوحي، وفي هذا يقول الشيخ:

«فلما جاء أئمة المذاهب الأربعة تبعوا سنن من قبلهم، إلا أن بعضهم كان أقرب إلىٰ السنة كالحجازيين الذين كثر فيهم حملة السنة ورواة الآثار، والبعض الآخر كان أقرب إلىٰ الرأي كالعراقيين الذين قل فيهم حفَظة الحديث؛ لتنائي ديارهم عن منزل الوحي»[(١)].

وقد سبق بيان خطأ هذا التعليل في التمهيد، وأن التفسير الصحيح لذلك اختلاف البشر في طرائق التفكير، وليس عدد الرواة والروايات أو الموقع الجغرافي، وإلّا كيف نفسّر ظهور الإمام مالك في المدينة منزل الوحي، وهو من أئمة الرأي بدون منازع، وبروز أحمد بن حنبل إمام أهل الحديث في زمانه ببغداد موطن أهل الرأي، فضلاً عن أن الكوفة كانت من معادن الحديث لا كما هو شائع اليوم في كتابات بعض المعاصرين!

الدعوىٰ الرابعة: أن الأئمة نهوا عن تقليدهم، وصرّحوا أن مذهبهم هو الحديث الصحيح، وأنه لا يجوز لأحد أن يقول بقولهم من غير معرفة دليلهم[(٢)].

وفي التعليق علىٰ هذه الدعوىٰ يقال: نعم، لقد صرّح الأئمة بكل ذلك، ولكن لمن توجّهوا بمثل هذا الكلام؟

والجواب: لقد كانوا يخاطبون بكلامهم هذا أناساً كملت فيهم آلات الاجتهاد، وأدوات البحث والاستنباط وليس كل أحد.

يقول الإمام أحمد: «خذوا علمكم من حيث أخذ الأئمة، ولا تقنعوا بالتقليد»[(٣)].

---

(١) فقه السنة (١ : ٩).

(٢) المصدر نفسُه.

(٣) محمد سعيد الباني، عمدة التحقيق، ص١٠٢.

ويقول الشعراني معلِّقاً علىٰ كلام الإمام أحمد السالف بعد أن ذكره وذكر معه كلام بقية الأئمة في نفس الموضوع: «وهو محمولٌ علىٰ من له قدرةٌ علىٰ استنباط الأحكام من الكتاب والسنة، وإلّا فقد صرح العلماء بأن التقليد واجبٌ علىٰ العامي؛ لئلا يضل في دينه»[١].

ويلاحظ أن كلمة العامي الواردة في النص السابق قد جاءت علىٰ مصطلح علماء الأصول، أي: من لم تكتمل فيه آلات البحث، ولو كان حافظاً للقرآن والحديث، ودارساً للأحكام، وليس مرادهم بذلك غير المتخصّص في العلوم الشرعية.

بيان معنىٰ قول الإمام الشافعيّ: إذا صحّ الحديثُ فهو مذهبي:

وأمّا تصريح الأئمة بأن مذهبهم الحديث الصحيح، فهذا حقّ، فقد ثبت عنهم قولهم: إذا صح الحديث فهو مذهبي، وإن كان المشهور أنّ هذا قول الإمام الشافعي رحمه الله تعالىٰ.

غير أن العمل بظاهر هذا القول دون تقييد يوقع في الخطأ؛ ذلك أن مقصودهم من قولهم هذا هو: إذا صلح الحديث للعمل به فهو مذهبي، وهذه الصلاحية لا تثبت لحديث إلا إذا سلم من المطاعن المؤثرة في الحكم عليه بالقبول، وكذلك من شروط الصلاحية ألا يكون منسوخاً، أو مخصَّصاً، أو مقيداً، أو مؤوَّلاً.. والذي يعرف صلاحية الحديث من عدمها هو من بلغ رتبة الاجتهاد.

قال الإمام النووي معلقاً علىٰ كلمة الإمام الشافعي هذه: «إنما هذا فيمن له رتبة الاجتهاد في المذهب، وشرطه: أن يغلب علىٰ ظنه أن الشافعي... لم يقف علىٰ هذا الحديث، أو لم يعلم بصحته، وهذا إنما يكون بعد مطالعة كتب الشافعي كلها ونحوها من كتب الأصحاب الآخذين عنه وما أشبهها، وهذا شرطٌ صعبٌ قل من يتصف به، وإنما اشترطوا ما ذكرناه لأنّ الشافعيَّ... ترك العمل بظاهر أحاديث كثيرة رآها وعلمها، لكن قام الدليل عنده علىٰ طعنٍ فيها أو نسخها أو تخصيصها أو تأويلها أو نحو ذلك»[٢].

---

(١) محمد سعيد، عمدة التحقيق، ص١٠٢.

(٢) الإمام تقي الدين السبكي، معنىٰ قول الإمام المطلبي، ص٩٣.

ويقول ابن أبي زيد القيرواني معلِّقاً علىٰ كلمة ابن عيينة: (الحديث مضِلّة إلّا للفقهاء): «يريد: أن غيرهم قد يحمل شيئاً علىٰ ظاهره وله تأويل من حديثٍ غيره، أو دليلٍ يخفىٰ عليه، أومتروكٍ أوجب تركه غير شيء مما لا يقوم به إلّا من استبحر وتفقه»[١].

الدعوىٰ الخامسة: أنه بالعكوف علىٰ التقليد فُقدت الهداية بالكتاب والسنة ووقعت الأمة في شر وبلاء كان من مظاهره خمود الحركة العقلية، ووقف النشاط الفكري؛ مما أدىٰ إلىٰ ضعف الأمة والقعود بها عن النهوض، وأوجد بها ثغرات نفذ منها الدخلاء إلىٰ صميم الإسلام، وانتهىٰ التشريع الإسلامي إلىٰ درَكةٍ ليسَ لها مثيل، وأصبح الاشتغال به مفسَدةً للعقل ومَضيَعةً للزمن، ولا يفيد في دين الله ولاينظم حياة الناس، ووقف الفقهاء عند حد استظهار المتون ومعرفة ما فيها من ألغاز، حتىٰ وثبَتْ أوروبا مستعمرةً للشرق، ونتج عن ذلك هيمنة قوانينه وعاداته، حتىٰ كاد أهل الشرق ينقطعون عن دينهم وعاداتهم![٢].

لا ريبَ أن من يقرأ الكلام السابق ـ وهو فحوىٰ لما قاله المؤلف في تعليل ضعف الأمة ووقوعها تحت نير الاستعمار ـ يخرج بنتيجةٍ مفادها: أن الفقهاء ومتونهم هي التي أدّت بالأمة إلىٰ المصير النكد المشاهد اليوم!

ولا أدري ما علاقة فقهاء الشريعة ومتونهم بانحطاط الأمّة؟! إلّا أن نتصور دَورهم كدَور الكنيسة وقوانينها في عصور الظلام بأوروبا! وهذا ما لم يحدث في تاريخنا الإسلامي قط ولله الحمد.

وهل «حاشية الصاوي» أو «حاشية الدسوقي» من المدرسة المالكية، و«حاشية ابن عابدين» من المدرسة الحنفية، و«مغني المحتاج» للشربيني الخطيب من المدرسة الشافعية، و«غاية المنتهي» لمرعي بن يوسف من المدرسة الحنبلية، هذه الكتبُ وعشراتٌ غيرها من

---

(١) محمد عوّامة، أثر اختلاف الحديث في اختلاف الأئمة الفقهاء، ص٤٣.

(٢) السيد سابق، فقه السنة (١ : ١٠).

المختصرات والشروح والحواشي، هل كانت سبباً في فساد عقول المسلمين وقلوبهم وضياع أوقاتهم؟! هل لم تفدهم في دينهم ولا في تنظيم حياتهم؟! وهي الكتب التي ما أُلفت إلّا قياماً بالواجب الشرعي في هذا الجانب من حياة المسلمين، ألا وهو بيان الأحكام الشرعية التي يلزم المسلمين اتباعها في حياتهم أفراداً ومجتمعاً ودولة...

وحتىٰ في الدول السائرة والدائرة بالقوانين الوضعية، ما علاقة ما يدور بين فقهاء القانون وتلاميذهم في معاهد القانون وكلياته من مناقشات واختلافات حول مصطلحات القوانين وتعريفاتها وموادّها التي يدرسونها، وبين تعطل المجتمع أو تقدُّمه في مجالات الحياة، الزراعية والصناعية، والحربية وغيرها؟!

أقول ذلك؛ لأن الشيخ رحمه الله قرر أن التشريع الإسلامي انتهىٰ إلىٰ درَكَةٍ لم يسبق لها مثيل، وأصبح الاشتغال به مفسدةً للعقل ومَضيَعةً للزمن، وضَرَبَ لذلك مثلاً بتعريف أحد الفقهاء المتأخرين ـ وهو ابن عَـرَفة ـ للإجارة، وكيف اعترض عليه أحد التلاميذ، وتوقف الشيخ وردّه بعد يومين بما لا يفيد[1].

إنّ الذين وصلوا بالأمة إلىٰ هذا المستوىٰ من التدهور والانحطاط ليسوا الفقهاء العاكفين علىٰ حل رموز المتون وشروحها وحواشيها ـ وإن كان كثيرٌ منهم يتحمل مسؤولية عدم الجهر بالحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ وإنما الحكّام الذين ظلموا وجاروا واستبدوا بالأمور، وعطّلوا الشورىٰ، وحرَموا الأمة من حقها في اختيارِ من يحكمها ويلي أمرها ومحاسبتِه، فهم الذين استعانوا بغير المسلمين في صراعاتهم من أجل البقاء في الحكم كما حصل في الأندلس وبلاد الشام قديماً، وكما يجري في بلاد المسلمين اليوم، وهم الذين عطّلوا أحكام الشريعة، بل وحاربوا من يدعو إلىٰ إقامتها، وليس الفقهاء الذين لا حولَ لهم ولا قوة!

---

(١) فقه السنة (١ : ١٠).

الدعوىٰ السادسة: انتشار الروح الرجعية المتمثلة في اعتبار كل من يخرج عن أقوال الفقهاء مبتدعاً لا يوثق بأقواله، كان من أسبابه قصر التدريس في المدارس التي أنشأها الحكام والأغنياء علىٰ مذهبٍ أو مذاهبَ معينة، مما أدىٰ إلىٰ الإقبال عليها والانصراف عن الاجتهاد، محافظةً علىٰ الأرزاق التي رتبت لمن يلتحقُ بها.

وفي تقرير هذا المعنىٰ يقول الشيخ سابق رحمه الله: «وبالتقليد والتعصّب للمذاهب فقدت الأمة الهدايةَ بالكتاب والسنة، وحدث القول بانسداد باب الاجتهاد، وصارت الشريعة هي أقوال الفقهاء، وأقوال الفقهاء هي الشريعة، واعتُبر كل من يخرج عن أقوال الفقهاء مبتدعاً لا يُوثق بأقواله، ولا يُعتد بفتاويه، وكان مما ساعد علىٰ انتشار هذه الروح الرجعية ما قام به الحكام والأغنياء من إنشاء المدارس وقصر التدريس فيها علىٰ مذهب أو مذاهب معينة؛ فكان ذلك من أسباب الإقبال علىٰ تلك المذاهب والانصراف عن الاجتهاد؛ محافظةً علىٰ الأرزاق التي رُتبت لهم!»[١].

وللتدليل علىٰ ما يقول ساق الشيخ قصةَ أبي زرعة العراقي مع شيخه البلقيني حين سأله: «ما تقصير الشيخ تقي الدين السبكي عن الاجتهاد وقد استكمل آلته؟ فسكت البلقيني، فقال أبو زرعة: فما عندي أن الامتناع عن ذلك إلّا للوظائف التي قُدّرت للفقهاء علىٰ المذاهب الأربعة، وأنّ مَن خرج عن ذلك لم ينله شيءٌ منها، وحُرم ولاية القضاء، وامتنع الناس عن إفتائه، ونُسبتْ إليه البدعة. فابتسم البلقيني ووافقه علىٰ ذلك!»[٢].

وجواباً علىٰ هذه الدعوىٰ نقول: إن من يدعي هذه الدعوىٰ عليه أن يسأل نفسه هذا السؤال: ما الذي جعل الحكّام والأغنياء وعامة المسلمين لا يثقون بأقوال غير المنتسب إلىٰ المذاهب الفقهية الأربعة؟ ولمَ قُصِرَ التدريسُ في المدارس عليها؟

---

(١) فقه السنة (١ : ٩).

(٢) الموضع السابق.

لقد علمنا من قبل أنّ ثقة جمهور المسلمين بها - بما في ذلك حكّامهم وأغنيائهم - لم تتولّد من فراغ، بل كانت ثقةً في محلها، فالمذاهب الأربعة نشأت وترعرعت واستوت علىٰ قواعد علمية راسخة خدمَتْها آلاف العقول؛ فكان بدهياً أن لا يضع الناس ثقتهم فيمن يخرج عليها، وهذا بمثابة القانون أو السلوك الاجتماعي تجاه حقول الحياة المختلفة، وهو أمر مشاهد وملموس، فمن أراد دراسة الطب أو الهندسة مثلاً بحَثَ عن أكثر الجامعات ثقةً في هذا المجال، ومن كانت عنده استشارةٌ طبيةٌ سأل فيها أهل الثقة والخبرة في حقل الطب، وهكذا في سائر حقول الحياة، فكيف يُراد من جمهور المسلمين أن يخرجوا عن هذا القانون الذي تؤيده معايير العلم وقواعد العقل وسنن الحياة!

نقض الاستدلال بقصة أبي زُرعة العراقي مع شيخه البلقيني:

وأمّا استدلال المؤلف بقصة أبي زرعة العراقي مع شيخه البلقيني فينقضه شيئان:

الأول: أنّ الإمام تقي الدين السبكي وأمثاله من العلماء ممن بلغوا درجة عالية من الورع والزهد كما شهد بذلك من ترجم لهم، لايستقيم أن يُعرفوا ويُشتهروا بين معاصريهم بذلك ثم يكونوا بعد ذلك ممن يحرصون علىٰ تولي المناصب ولو علىٰ حساب الأحكام الشرعية التي تقضي - كما في حالة الإمام السبكي - بحرمة التقليد في حقه.

الثاني: أن الواقع يخبرنا بخلاف ذلك، فالإمام السبكي وأضرابه من المدارس الفقهية الأربعة ممن بلغوا رتبة الاجتهاد المطلق - وهي الدرجة التي نصَّ العلماء علىٰ عدم خلوّ أي عصر منها لتوقُّفِ فرض الكفاية في معرفة الأحكام عليها - نجدهم قائمين بهذه الفريضة حسب أصول المدرسة التي ينتسبون إليها، فأفتوا وألفوا وحققوا، ولم يخرجوا باجتهاداتهم عن ذلك الانتساب حتىٰ وإن اختلفوا في النتيجة؛ لأن الانتساب بالمنهج كما علمنا لا بالنتائج.

ثم كيف يكون الإمام السبكي منصرفاً عن الاجتهاد خوف حرمان وظيفة القضاء وهو يصرِّح في كتبه الذائعة المشتهرة بالاجتهاد وعدم التقليد، فيقول في «السيف المسلول»:

«اللهم إنك تعلمُ أنّ هذا الذي وصلَ إليه علمي وفهْمي، لم أُحابِ فيه أحداً، ولا قلّدْتُ فيه إماماً غيرَ ما فهمتهُ من نفس شريعتك وسُنّةِ نبيّك ﷺ»[1].

ومما يدلُّ علىٰ أنّ ما قاله أبو زرعةَ إنما هو خطأٌ محض؛ أنّ المخاطبات القضائية الرسمية من السلطنة إلىٰ الإمام السبكي كان يُكتَبُ له فيها أوصافٌ منها أنه «أوحَد المجتهدين»![2]، فالدولة مع إقامتها له في قضاء الشافعية تعلم أنه ـ مع انتسابه للمذهب الشافعي ـ مجتهدٌ مطلق.

ومن يريد رؤية الإمام السبكي مجتهداً فعليه بقراءة فتاواه، وهي مجموعة في مجلدين كبيرين، ففيها نجد تلك الاستنباطات الدقيقة التي تنبئ عن شخصيته باحثاً مجتهداً مطلقاً وإن كان يلتزم بمنهج المدرسة التي ينتسب إليها وهي الشافعية.

وقد أنكر شاه ولي الله الدهلوي نسبةَ أبي زرعةَ العلماءَ إلىٰ ذلك ونسبةَ البلقيني إلىٰ موافقته، فقال معلِّقاً علىٰ القصة: «أمّا أنا فلا أعتقد أنّ المانعَ لهم من الاجتهاد ما أشار إليه، حاشا منصبَهم العلي عن ذلك، وأن يتركوا الاجتهاد مع قدرتهم عليه لغرض القضاء أو الأسباب، هذا ما لا يجوز لأحدٍ أن يعتقدَه فيهم، وقد تقدم أن الراجحَ عند الجمهور وجوبُ الاجتهاد في مثل ذلك، كيف ساغ للوليّ نسبتُهم إلىٰ ذلك، ونسبة البلقيني إلىٰ موافقته علىٰ ذلك، وقد قال الجلال السيوطي في شرح التنبيه في باب الطلاق ما لفظه: وما وقع للأئمة من الاختلاف من تغير الاجتهاد فيصححون في كل موضع ما أدىٰ إليه اجتهادهم في ذلك الوقت، وقد كان المصنف ـ يعني صاحب التنبيه ـ من الاجتهاد بالمحل الذي لا ينكر، وصرّح غير واحدٍ من الأئمة بأنه وابن الصباغ وإمام الحرمين والغزالي بلغوا رتبةَ الاجتهاد المطلق... ولا يُخرج هؤلاء عن الاجتهاد المطلق المنتسب كونُهم شافعية، كما صرّح به النووي وابن الصلاح...» إلخ[3].

---

(١) تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، السيف المسلول، ص٢١١.

(٢) تاج الدين عبد الوهّاب بن علي السبكي، ترشيح التوشيح، ص٣٠.

(٣) شاه ولي الله الدهلوي، الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، ص ٣١.

وقفة مع قول المؤلف:

«قال الكرخي: كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤوّل أو منسوخ»:

ذكر الشيخ سابق رحمه الله كلمة الكرخي السالفة في معرض استدلاله علىٰ غلو العلماء المنتسبين للمذاهب في الثقة بأئمة الاجتهاد المؤسسين[1]. وتجد هذه الكلمة مذكورة في أكثر من كتاب كشاهدٍ رئيسي ودليلٍ أوّل عند اتهام علماء المذاهب الفقهية الأربعة بالتعصب والجمود، وتقديم آراء الرجال علىٰ النصوص الشرعية، وتعطيل العقل إلىٰ غير ذلك من الصفات والتهم.

ووالله لا أعلم دليلَ اتهامٍ حرياً بأن يرتد علىٰ قائله أو قائليه كهذا الدليل! فالذي يُلغي عقله ويتبع الرجال فيما يقولون دون دليل يستحق لقب (مقلِّد) بلا ريب، والمستدلون بكلمة الإمام الكرخي رحمه الله مقلدون في الاستدلال بها تقليداً أعمىٰ، فهم يتناقلونها بينهم من كتاب إلىٰ آخر، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء التحقق من صحة النص، والمناسبة التي قيل فيها، وإن شئت معرفة ذلك فإليك البيان:

لا ريب أن من بدهيات العقيدة الإسلامية أنْ لا حكمَ إلّا لله، وأنه إذا قضىٰ الله ورسوله أمراً فما علىٰ المؤمن أو المؤمنة إلّا الاستسلام، وهذا أمر يعرفه عوام المسلمين قبل علمائهم؛ وإذا كان الأمر كذلك: فكيف نتصوّر أنّ عالماً من أبرز فقهاء الشريعة تغيب عنه هذه البَدَهية التي يؤدي إنكارها إلىٰ الخروج من ربقة الإسلام والعياذ بالله؟!

إنّ الصيغة المتداولة لهذه الكلمة لم يقلها الإمام الكرخي، وعبارة الأصل تحتوي علىٰ مضمون النصّ المتداول ولكن مع الشرح والتفصيل، فالنص المتداول يتكون من جملة واحدة،

---

(١) السيد سابق، فقه السنة (١ : ٩).

في حين أن الأصل مركَّبٌ من جملتين منفصلتين، كل منهما عنوان لقاعدة فقهية يتبعها شرح يبينها، ولا أدري من الذي قام بحذف الشرح وجعلهما يبدوان جملةً واحدة؟!

وأمّا أين والمناسبة: فإن الإمام الكرخي ذكر هاتين القاعدتين في رسالة له ضمّنها القواعد التي عليها مدار الفروع في المدرسة الحنفية، وقام بشرحها نجم الدين النسفي[1].

والذي يقرأ نص العبارتين مع شرحهما كما وردتا في الأصل، يدرك مدىٰ اللبس الذي يقع فيه كل من يقرأهما بالطريقة المبتورة التي يوردها المنتقدون، وفيما يلي نصّ القاعدتين مع الشرح:

قال أبو الحسن الكرخي: «الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل علىٰ النسخ أو علىٰ الترجيح، والأولىٰ أن تحمل علىٰ التأويل من جهة التوفيق، قال: من مسائله أن من تحرّىٰ عند الاشتباه واستدبر الكعبة جاز عندنا؛ لأن تأويل قوله تعالىٰ: ﴿فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤]: إذا علمتم به، وإلىٰ حيث وقع تحريكم عند الاشتباه، أو يُحمل علىٰ النسخ كقوله تعالىٰ: ﴿وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١]، في الآية ثبوت سهم ذوي القربىٰ في الغنيمة، ونحن نقول: انتسخ ذلك بإجماع الصحابة رضيَ الله عنهم، أو علىٰ الترجيح كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] ظاهره يقتضي أنّ الحامل المتوفىٰ عنها زوجها تنقضي عدتها بوضع الحمل قبل مضيّ أربعة أشهر وعشرة أيام؛ لأن الآية عامة في كل متوفىٰ عنها زوجها، حاملاً أوغيرها، وقوله تعالىٰ: ﴿وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ يقتضي انقضاء العدة بوضع الحمل قبل مضي الأشهر؛ لأنها عامة في المتوفىٰ عنها زوجها وغيرها، لكنا رجحنا هذه الآية بقول ابن عباس رضيَ الله عنهما أنها نزلت بعد نزول تلك الآية فنسختها، وعليٌّ رضيَ الله عنه جمع بين الآجلين احتياطاً لاشتباه التاريخ».

ويقول: «الأصل إن كل خبر يَجِيء بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل علىٰ النسخ، أو علىٰ أنّه معارَضٌ بمثله ثم صار إلىٰ دليل آخر، أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه

---

(١) وهي مطبوعة بآخر كتاب «تأسيس النظر» للإمام أبي زيد الدبوسي.

الترجيح، أو يحمل علىٰ التوفيق؛ وإنما يفعل ذلك علىٰ حسب قيام الدليل، فإن قامت دلالة النسخ يحمل عليه، وإن قامت الدلالة عليه صرنا إليه. قال: من ذلك أن الشافعي يقول بجواز أداء سنة الفجر بعد أداء فرض الفجر قبل طلوع الشمس؛ لما رُوي عن عيسىٰ: رآني رسول الله ﷺ أصلي ركعتين بعد الفجر فقال: ما هما؟ فقلت: ركعتا الفجر كنت أركعهما، فسكت. قلت: هذا منسوخ بما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: لا صلاة بعد الفجر حتىٰ تطلع الشمس، ولا بعد العصر حتىٰ تغرب الشمس. وأمّا المعارضة فكحديث أنس رضيَ الله عنه: أنه كان يقنت في الفجر حتىٰ فارق الدنيا، فهو معارَضٌ بروايةٍ عن أنس رضيَ الله عنه: أن النبي ﷺ قنت شهراً ثم تركه. فإذا تعارضت روايتاه تساقطا، فبقي لنا حديث ابن مسعود وغيره رضيَ الله عنه أن النبي ﷺ قنت شهرين يدعو علىٰ أحياء من العرب ثم تركه، وأمّا التأويل فهو ما روي عن النبي ﷺ: كان إذا رفع رأسه من الركوع قال: «سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد»، وهذا دلالة الجمع بين الذكرين من الإمام وغيره، ثم روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده، قولوا: ربنا لك الحمد، قسَمَ، والقسمة تقطع الشركة، فيوفق بينهما فنقول: الجمع للمنفرد، والإفراد للإمام والمقتدي، وعن أبي حنيفة أنّه يقول: الجمع للمتنفّل والإفراد للمفترض»[1].

ومن خلال كلام الإمام الكرخي السابق نعلم يقيناً أن مراده من قوله ذلك: أن الأحكام المقررة في المذهب إذا وجد أنها تخالف ظاهر آية أو حديث فمعنىٰ هذا أن مجتهدي المذهب قد توصلوا بعد البحث والدراسة والنظر إلىٰ أن تلك الآية أو الحديث منسوخٌ بغيره من النصوص، أو مصروفٌ عن ظاهره لدليل من نصٍّ أو إجماع، أو لغير ذلك من عوارض الأدلة، وليس معناه أن فقهاء المدرسة ينسخون أو يؤولون النصوص الشرعية إذا عارضت أقوال علماء المذهب! فهذا مما لا يخطر لهم علىٰ بال، وإنما دخلت الشبهة علىٰ المنكرين لكلمة الإمام الكرخي من النقل المبتور لما قال، وقد عرفتَ الآن معناها فالزم.

---

(١) أبو زيد الدبوسي، تأسيس النظر، ص ١٦٩ – ١٧١.

ولا يكون مبالغاً مَن يقول: إنّه ما قُدّمت آراء الرجال، وأُوّلت النصوص الشرعية، ولُويت أعناقها في عصرٍ من عصور الإسلام، علىٰ يد من ينتسب إلىٰ الجماعة؛ كما حدَث ويحدُث في عصرنا هذا! وما حصل من ذلك في عهود سابقة فإنما جرىٰ علىٰ أيدي فرق وأناس عُرفوا في تاريخنا بالشذوذ الفكري والعقائدي، أمّا السواد الأعظم الذي مثّلَتْه فقهياً المذاهب الأربعة، فما عُرف عنها شيءٌ من ذلك؛ لانضباطها بالمنهج العلمي في البحث والاستنباط، وما صدر عن بعض أئمة السنة وفُقهائها من آراء شاذة في بعض المسائل قوّمه وصحّحه أصحابهم وتلاميذهم من بعدهم؛ فظلت مسيرةُ الفقه بذلك محفوظةً من الانحراف بهذه المدارس التي يحاول البعضُ اليومَ أن يرميها بكل نقيصة!

٢) منهج السيّد سابق في تقرير الأحكام:

لقد كان من المتوقع من الشيخ سابق أن يكون مجتهداً لا مقلداً، خاصة وأنه استهل كتابه بنقد التقليد والمقلّدين اللذَين صرفا الأمة عن الاهتداء بالكتاب والسنة حسب قوله؛ إلّا أننا نجده رحمه الله وقع فيما ذمّه وحذّر منه؟!

بيانُ ذلك أنّ البحث الفقهي أو الاجتهاد كما علمنا هو بذل الجهد واستفراغ الوسع من المجتهد للوصول إلىٰ حكم شرعي عملي ظني، باستخدام أداة معينة ضابطة لهذه العملية هي المنهج. وهذا المنهج هو الميزان العلمي الذي به يعرف مدىٰ صواب أو خطأ أي بحث فقهي ونتائجه؛ وتأسيساً علىٰ ذلك نورد السؤال التالي وهو:

ما القيمة الاجتهادية والعلمية لكتاب «فقه السنة» وفق المعيار المنهجي الأصولي؟

وجواب ذلك: أن من يقرأ الكتاب بأجزائه الثلاثة يستطيع أن يرىٰ بوضوح مسلك الشيخ رحمه الله في ذلك، والذي يتلخص في عدم وجود أي منهج أو جهد اجتهادي له في استنباط الاحكام وتقريرها! وهذه الحقيقة تتجلىٰ لنا من خلال الآتي:

أولاً: حصْر الشيخ لأدلة الاحكام في صريح الكتاب وصحيح السنة، كما دلّ علىٰ ذلك قوله في المقدمة، ولذلك نجده يقتصر في الاستدلال علىٰ النصوص، وخاصة نصوص السنة، فلا وجودَ للقياس، أو الاستحسان، أو المصالح المرسلة، أو العرف، أو الذرائع في استدلالاته.

ولما كانت معظم مسائل الفقه مبنيةً علىٰ الاستنباط من النصوص، وما بني عليها من باقي الأدلّة، إضافة إلىٰ قواعد استثمارها التي سبق بيانها في الباب التطبيقي للمنهج.. لما كان الأمر كذلك؛ فإن كثيراً من مسائل الفقه لا وجود لذكرها في الكتاب؛ لابتنائها علىٰ ما ذكرنا من أدلّة وقواعد أصولية، فالكتاب ينقصه الكثير من المسائل والتفاصيل التي لا غنىٰ عنها.

وما أقوله هنا ليس ادعاءً مجرداً وإنما حقيقة ثابتة؛ فقد أحصيتُ المسائل الواردة في الكتاب بأجزائه الثلاثة، فوجدتها نحو ثلاثة آلاف وخمسمئة وأربعة وستين مسألةً، قد تنقص أو تزيد قليلاً عن هذا العدد، وحتىٰ علىٰ افتراض أنّ عدتها خمسة آلاف مسألة؛ فأين هذا العدد من عدد المسائل في مدرسة الإمام أبي حنيفة، التي بلغت في أقل التقديرات ثلاثة وثمانين ألف مسألة؟[1].

أمّا نقص التفاصيل فأسوق له مثالاً واحداً هو: سجود السهو، فقد تناوله المؤلف في صفحتين! وبحذف الأحاديث التي استدل بها لا يبقىٰ من كلامه إلا ما يلي:

«سجود السهو سجدتان يسجدهما المصلي قبل التسليم أو بعده... والأفضل متابعة الوارد في ذلك فيسجد قبل التسليم فيما جاء فيه السجود قبله، ويسجد بعد التسليم فيما ورد فيه السجود بعده، ويخير فيما عدا ذلك.. والأحوال التي يشرع فيها: ١ـ إذا سلم قبل تمام الصلاة.. ٢ـ عند الزيادة علىٰ الصلاة.. ٣ـ عند نسيان التشهد الأول، أونسيان سنة من سنن الصلاة... ٤ـ السجود عند الشك في الصلاة..»[2].

---

(١) محمد عوّامة، أثر اختلاف الحديث في اختلاف الأئمة الفقهاء، ص ١٣٢.

(٢) السيد سابق، فقه السنة (١: ١٦٨- ١٧٠).

هذا كل ما ذكره الشيخ في هذا الموضوع، وهوكلام مجمل لا تفصيلَ فيه، في حين تجد كتاباً مذهبياً ككتاب «فقه العبادات علىٰ مذهب الإمام مالك رضيَ الله عنه»[١]، يتناول نفس الموضوع في أربع صفحات، لا يمكن الاستغناء عن كلمةٍ وردت فيها، لأنها جاءت مفصلة لأدق المسائل التي يحتاج كل مسلم إلىٰ معرفتها.

فقد بيّن متىٰ يسجد المصلي في حالة النقص، ومتىٰ يسجد في حالة الزيادة، ومتىٰ يسجد إذا جمع في السهو بين النقص والزيادة، كما بيّن حكم تقديم السجود البعدي، وتأخير السجود القبلي عن السلام.

كذلك تناول بالشرحِ السننَ التي يسجد لتركها، مفرقاً بين السنن المؤكدة، وغير المؤكدة، والفضائل، وواجبات السجود البعدي وسننه، والسهو بين المأموم والإمام، والشك في التسليم من الصلاة، وحكم من كَـثُر شكّه، والزيادة أو النقصان في أقوال الصلاة، وإذا لم يقرأ المصلي السورة سهواً، وترك الجلوس للتشهد الأول، وإعادة السلام في السجود البعدي، والنقص والزيادة في صلاة الجمعة[٢].

هذه هي عناوين المسائل التي تناول الكتاب بيان حكم السهو فيها، وهي ثلاث وعشرون مسألة، لكل منها تفاصيلها، كل ذلك دون ذكرٍ للأدلة، ومن رامها فعليه بكتاب «الذخيرة» للإمام القرافي مثلاً، ففيه شرحٌ ومناقشةٌ للموضوع بأدلته شغلَ أربعاً وثلاثين صفحةً من الكتاب[٣].

وبمقارنة الموضوع في الكتابين يظهر جلياً غنىٰ الكتاب المذهبي بالمعلومات، وفقر كتاب «فقه السنة» في ذلك، وقس علىٰ هذا معظم مسائل الكتاب.

---

(١) لمؤلفه: الشيخ حسن كامل الملطاوي.

(٢) فقه العبادات علىٰ مذهب الإمام مالك، حسن كامل الملطاوي (١: ١٦٣ – ١٥٩).

(٣) الذخيرة للإمام القرافي (٢: ١٢٠ – ١٥٤).

والذي أدّىٰ بالشيخ إلىٰ هذا في ظني ثلاثة أمور:

١) تأثره الواضح بكتاب «نيل الأوطار» للشوكاني، تأثراً لا تخطئه العين، الأمر الذي يبدو جلياً في كثرة نقوله عنه، فجلّ أحاديث كتاب «فقه السنة» خاصة الجزء الأول مأخوذة من «النيل»، ومعلوم أن الشوكاني رحمه الله ممن ينكرون حجية الإجماع(١)، كما ينكر حجية أقوال الصحابة وأفعالهم(٢)، إلىٰ جانب إنكاره لحجية القياس(٣)؛ لأجل ذلك جاء كتابه علىٰ طريقة أهل الظاهر الذين لا يرون الحجة في غير النصوص؛ مما جعل الكتاب مفتقراً للكثير من التفاصيل والأحكام الفقهية، ولا يغرنك احتجاجه بالقياس أو بغيره من الأدلة التي أنكر حجيتها، فهذا من التناقض الذي لم يسلم منه كل مَن رفض الالتزام بأحد المذاهب المقررة وهي الأربعة!

٢) عدمُ تفريقه ـ أو نسيانُه ـ في غمرة الحماس عند شروعه في تأليف الكتاب، أنّ هناك فرقاً بين الكتابة في الفقه، والكتابة في شرح الأحاديث، مع أن كلاً منهما يكمل الآخر(٤).

ذلك أن دراسة الحكم من خلال الحديث، تقصر البحث علىٰ الحكم الذي يدل عليه الحديث، وهذا يفوت كثيراً من دراسة الأحكام والفروع التي لم يرد فيها نص خاص، وإنما تدل عليها النصوص العامة والأصول المستمدة منها، في حين تفيدنا دراسة الفقه أمرين:

الأول: استيعاب المسائل والجزئيات الواقعة، أو التي يمكن أن تقع.

الثاني: الشمول والاستيعاب للأدلة المتعلقة بالمسألة، إمّا من القرآن، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس، أو العرف، أو الذرائع، أو من القواعد الأصولية التي تدخل تحتها المسألة موضوع البحث.

---

(١) محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار (٢: ٨٥).

(٢) المصدر السابق (٢: ٨٣).

(٣) د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (١: ٦٠٩).

(٤) ككتاب «نيل الأوطار»، فهو شرح لأحاديث الأحكام، وليس بكتابٍ في الفقه.

٣) ردّ الفعل تجاه كتب الفقه المذهبي، خاصة كتب الأدوار الأخيرة، بعد استقرار مدارسه؛ فلذلك أراد الشيخ رحمه الله أن يورد لكل مسألة دليلَها من النصوص، وخاصة ما ورد في السنة، وهذا ما يلمسه القارئ من المقدمة التي سبق الكلام عنها.

ففي كتاب «فقه السنة» نلحظ أن جنوح المؤلف إلىٰ تكثيف الاستدلال بالأحاديث يظهر بوضوح في الجزء الأوّل الخاص بالعبادات، غير أنّ وتيرة هذا الاستدلال تقل في الجزء الثاني عند حديثه عن أحكام الزواج والطلاق والحدود والقصاص، وكذلك في الجزء الثالث الخاص ببيان أحكام: الجهاد، والبيوع، والشركات، والفرائض، إلىٰ غير ذلك من أبواب الفقه ومسائله.

ففي بيانه لأحكام المواضيع السابقة يبدو جلياً كثرة استدلاله بأقوال المدارس الفقهية الأربعة وعلمائها، إذا ما قورن ذلك بحجم استدلاله بها في بيان أحكام العبادات.

من ذلك أنه في بيان أحكام صلاة الجمعة أورد لكل مسألة فيها ما يدل عليها من السنة، ومن هذه المسائل ما ساق له سبعة أحاديث، والبعض الآخر خمسة، ومنها ما أورد له حديثين[١].

في حين أننا إذا ما نظرنا إلىٰ الكفالة مثلاً، نجده لم يورد فيها سوىٰ ثلاثة أحاديث، أحدها في بيان المشروعية، والثاني في الكفالة بالنفس، والأخير في الكفالة بالمال، وفي المساقاة ذكر حديثين في بيان مشروعيتها، وحديثاً استدل به الظاهرية في شرط تحديد مدّتها، وفي الوكالة لم يورد إلّا حديثاً في المشروعية، كما ساق حديثاً في حكم المضاربة، وآخر في شرط الربح فيها، وفي الحوالة حديثين فقط، أمّا باقي أحكام هذه المواضيع فقد اكتفىٰ بنقل ما قيل فيها من المذاهب الأربعة وعلمائها، وبعض الفقهاء الآخرين، وقل نفس الكلام عن بقية المواضيع الأخرىٰ، كالشفعة، والحوالة، والإجارة... إلخ[٢].

---

(١) السيد سابق، فقه السنة (١: ٢٢٣- ٢٣٩).

(٢) المصدر السابق (٣: ١٥٤، ١٥٧، ١٦٣، ٢٠٢، ٢٠٦).

بيد أنّ من المسائل والمواضيع ما لم يورد له الشيخ أي دليل، من ذلك: مسائل قبض المهر وسقوطه، ومهر السرّ والعلانية، ومهر المثل، والزيادة علىٰ الصداق بعد العقد، والفسخ، وأنواع الشركات، والصلح، وشهادة الأعمىٰ، كل هذه المسائل وأخرىٰ غيرها إنما اعتمد المؤلف في بيان أحكامها علىٰ أقوال العلماء والفقهاء من المدارس الأربعة.

والذي حدا بالشيخ أن ينحو هذا النحو في ظني هو اضطراره لذلك؛ فكتب شروح الحديث كالنيل لا تغطي أمثال هذه المواضيع؛ لما سبق بيانه من أنها تقتصر علىٰ ما يدل عليه النص المشروح، فإذا انضم إلىٰ ذلك كون الشارح ظاهرياً، لا يرىٰ حجّية الإجماع والقياس وأقوال الصحابة، فإن أمثال هذه الشروح تقصر عندها عن الوفاء بالمطلوب، وهو ما لا سبيل إلىٰ وجوده إلّا في كتب الفقه المذهبي التي تنظر إلىٰ كل الأدلّة المتعلقة بالمسألة، من خلال منهجٍ استنباطٍ كامل شامل.

ثانياً: علمنا من قبل أن من شروط الباحث الذي يريد اعتلاء منبر الاجتهاد؛ امتلاكُ القدرة علىٰ التحقق من صحة النصوص الشرعية التي يريد استنباط الأحكام منها؛ اجتهاداً لا تقليداً. وكذلك القدرة علىٰ دفع التعارض الذي قد يبدو بين بعضها أحياناً، إضافةً إلىٰ تحديده لقواعد استثمار النصوص التي سيستخدمها، وبعبارة أخرىٰ: تبنيه لمنهج محدَّد، تمّت له الإحاطة به أصولاً وفروعاً.

٣) السؤال الآن: أين موقع كتاب «فقه السنة» من القواعد المنهجية في البحث والاجتهاد؟

والجواب: إنّ أي قراءة منهجية للكتاب يتضح منها ما يلي:

١) عدم تحقيقه لصحة النصوص:

كل الأحاديث التي استشهد بها الشيخ أوردها في إحدىٰ الصور التالية:

الصورة الأولىٰ: إيراد الحديث **دون ذكر من أخرجه** ابتداءً، كاستدلاله علىٰ أنّ الغسل يقوم مقام الوضوء بقوله: «قالت عائشة: كان رسول الله ﷺ لا يتوضأ بعد الغسل، وعن ابن عمر أنه قال لرجلٍ قال له: أني أتوضأ بعد الغسل؟ فقال له: لقد تعمقت»[1]، واكتفىٰ المؤلف بذلك ولم يذكر من أخرج هذين الأثرين.

الصورة الثانية: إيراد الحديث مع ذكر من أخرجه لكن **دون بيان درجته** من حيث القبول أو الردّ، كقوله في بيان سنن الوضوء: «ويسن لمن لا أسنان له أن يستاك بأصبعه، لحديث عائشة رضيَ الله عنها قالت: يا رسول الله، الرجل الذي يذهب فوه أيستاك؟ قال: نعم، قلت: كيف يصنع؟ قال: يدخل أصبعه في فيه». ولم يزد المؤلف بعد أن ساق الحديث عن قوله: «رواه الطبراني»[2].

الصورة الثالثة: ذكر الحديث ومن أخرجه، وما قاله بعض العلماء في حكمه، كصحيح، أو حسن، أو صحيح الإسناد، أو رجاله ثقات، أوضعيف، إلىٰ غير ذلك من الأحكام، وهذه بعض الأحاديث كأمثلة، كلٌّ منها مردَفٌ بالحكم الذي ذكره الشيخ:

المثال الأوّل: قوله في (ما يستحب له الوضوء): وعن علي كرّم الله وجهه قال: «كان رسول الله ﷺ يخرج من الخلاء، فيقرئنا القرآن، ويأكل معنا اللحم، ولم يكن يحجزه عن القرآن شيءٌ ليس الجنابة»، وقال في تخريجه: «رواه الخمسة، وصحّحه الترمذي وابن السكن»[3].

المثال الثاني: قال في (إعلان الزواج): «عن عائشةَ رضيَ الله عنها أنّ النبي ﷺ قال: أعلنوا هذا النكاح، واجعلوه في المساجد، واضربوا عليه الدفوف» ثم قال في تخريجه: «رواه أحمد والترمذي وحسّنه»[4].

---

(١) فقه السنة (١ : ٥٤).

(٢) المصدر السابق (١ : ٣٢).

(٣) المصدر السابق (١ : ٤١).

(٤) المصدر السابق (٢: ١٥٥).

المثال الثالث: قال في صلاة الحاجة: «روىٰ أحمد بسند صحيح عن أبي الدرداء أنّ النبي ﷺ قال: من توضأ فأسبغ الوضوء ثم صلىٰ ركعتين يتممها؛ أعطاه الله ما سأل معجّلاً أو مؤخّراً»[١].

المثال الرابع: قال تحت عنوان (ما يحرم علىٰ الجنب): «وعنه ـ أي عليّ ـ قال: رأيت رسول الله ﷺ توضأ، ثم قرأ شيئاً من القرآن، ثم قال: هكذا لمن ليس بجنب، أمّا الجنب فلا، ولا آية»، ثم أردف قائلاً في تخريجه: «رواه أحمد وأبو يعلىٰ وهذا لفظه، قال الهيثمي: رجاله موثوقون»[٢].

المثال الخامس والسادس والسابع: ثلاثة أحاديث أوردها علىٰ أساس أنها حجّة الجمهور في اعتبار النسب في الكفاءة لمن أراد الزواج، وهذه الأحاديث هي:

ـ ما رواه الحاكم عن ابن عمر أنّ رسول الله ﷺ قال: «العرب أكفاء بعضهم لبعض، قبيلة لقبيلة، وحيٌّ لحيّ، ورجل لرجل، إلّا حائكاً أو حجّاماً».

ـ ما رواه البزار عن معاذ بن جبل أنّ النبي ﷺ قال: «العرب بعضهم لبعض أكفاء، والموالي بعضهم أكفاء بعض».

ـ ما رواه الدارقطني عن عمرَ قال: «لأمنعن تزوج ذوات الأحساب إلّا من الأكفاء».
وقد علّق الشيخ علىٰ هذه الأحاديث قائلاً:

«وحديث ابن عمر سأل عنه ابن أبي حاتم أباه فقال: هذا كذبٌ لا أصل له، وقال الدارقطني في العلل: لا يصح. قال ابن عبد البرّ: هذا منكر موضوع. وأمّا حديث معاذ ففيه سليمان بن أبي الجون، قال ابن القطان: لا يعرف... ثم هو من رواية خالد بن معدان عن معاذ ولم يسمع منه... والصحيح أنه لم يثبت في اعتبار الكفاءة والنسب من حديث»[٣].

---

(١) فقه السنة (١: ١٥٨).

(٢) المصدر السابق (١: ٤٩).

(٣) المصدر السابق (٢: ١٠١).

وبعد... فهذه أمثلة من الأحاديث التي أوردها الشيخ رحمه الله في معرض الاستدلال لِـمَـا ذهب إليه من أحكام، أو التي ذكرها في معرض النقد.

وإذا استثنينا ما استشهد به من أحاديث الصحيحين؛ فإنّ الباقي ـ سواء ما خرّجه أو أورده بدون تخريج ـ لا ينفع حجّةً في ميدان البرهنة والاستدلال؛ حسب الموازين العلمية لمنهج البحث والاجتهاد.

وبيان ذلك: أنّ ما أورده بدون تخريج لا إشكالَ في عدم صلاحيته؛ إذ لا سبيلَ إلىٰ التحقق من صحة نسبته إلىٰ قائله من غير معرفة من أخرجه، فهي الخطوة الأولىٰ المؤدية إلىٰ الإسناد، الذي لولاه لنسب من شاء ما يريد إلىٰ من شاء.

كذلك ما قال فيه: (رواه أو أخرجه فلان) فقط فإنّه لا يفيد أيضاً في الاحتجاج، حتىٰ يبين أنه قد جاز قنطرة القبول.

وما قال في بيان حكمه: (أخرجه ابن حبان أو ابن خزيمة في صحيحه، أو صححه الحاكم، أو صحيح علىٰ شرط الشيخين، أو صححه الترمذي، أو قال فيه: حسن صحيح، أو صحيح الإسناد، أو رجاله ثقات، أو رجاله رجال الصحيح)، كل هذه المصطلحات لا تفيد الحكم بصلاحية الحديث للاحتجاج، بل لابد لمن أراد أن يكون مجتهداً أن يتحقق من هذه الصلاحية بنفسه!

فابن خزيمة وابن حبان مثلاً اشترطا التزام الصحة فيما يخرجانه، إلّا أن نقّاد هذا العلم أخذوا عليهما التساهل في تصحيح جملة من الأحاديث في صحيحهما، وخاصة ابن حبان، لما عُرف به من توثيق بعض المجهولين.

وأحاديث السنن الأربعة (للترمذي وأبي داود والنسائي وابن ماجَهْ)، أكثرها صحيح أو حسن، وتشتمل علىٰ الضعيف[1].

---

(١) د. نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص٢٥٨.

فالإمام الترمذي رحمه الله معروفٌ بتساهله في التصحيح، وفيه يقول الذهبي: «فلهذا لا يعتمد العلماء علىٰ تصحيح الترمذي»(١).

والإمام ابن ماجَهْ تفرّد بأحاديث عن متهمين بالكذب وسرقة الأحاديث. وكذلك مسند الإمام أحمد، فيه الصحيح والحسن والضعيف، والضعيف جداً، بل تنازع بعض العلماء في حكم الوضع علىٰ بعض أحاديثه.

وقول بعض العلماء كالحاكم: صحيح علىٰ شرطهما ـ أي شرط البخاري ومسلم ـ لا يعني صحة ذلك في كل حديث أورده في مستدركه، فقد انتقده العلماء بالتساهل في التصحيح، ومن هؤلاء الإمام الذهبي الذي بيّن أن نحو ربع أحاديث المستدرك صح إسنادها مع وجود علل فيها، وأن ربعاً آخر عبارة عن مناكير واهيات، وفيها ما هو موضوع.

وأمّا مصطلح (صحيح الإسناد) فلا يعني صحةَ الحديث؛ وإنما يُقصد به اتصال إسناده وعدالة رواته وضبطهم، أمّا انتفاء الشذوذ والعلّة فغير محققَين. فيما يعني مصطلح (رجاله ثقات) أو (موثوقون) أو (رجاله رجال الصحيح) أن الرواة المذكورين في السند يتصفون بالعدالة والضبط، ولا يعني هذا بالضرورة أن إسناد الحديث متصل، فقد يكون منقطعاً في صورة من الصور(٢).

إذا عرفتَ هذا أدركتَ معنىٰ قولنا: إن المجتهد يجب أن يتأكد بنفسه من صلاحية الحديث للاحتجاج، وأنه لا يكفي أن يعتمد في ذلك علىٰ أقوال غيره وأحكامهم التي أصدروها إلّا بعد المراجعة والتدقيق؛ فمراجع الحديث ـ غير الصحيحين ـ كما رأينا اشتملت علىٰ المقبول والمردود من الروايات، ومصطلحات الأحكام التي أطلقت علىٰ قسم منها قد لا تعطي صورة دقيقة لما هي عليه في واقع الأمر، فكم من حديث قيل فيه: ضعيف تبين أنه مقبول، أو قيل فيه: حسن وظهر أنه ضعيف.

---

(١) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال (٣: ٢٨١).

(٢) د. نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص٢٦١، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٨، ٢٧٩.

خذ مثلاً حديث عليّ الذي مرّ ذكره في المثال الأول، وقال المؤلف في تخريجه: رواه الخمسة وصحّحه الترمذي وابن السكن.

هذا الحديث نقل الإمام المنذري أنّ الشافعيَّ قال: لم يكن أهل الحديث يثبتونه؛ والسبب تفرّد عبد الله بن سلمة به، وروايته له بعد أن كبر واختلط، ونقل المنذري أيضاً: أن الإمام أحمد كان يوهّن حديث عليٍّ هذا، ويضعّف أمر عبد الله بن سلمة[١].

ونقل التضعيف أيضاً النـووي فقال: «خالـف الترمذيَّ الأكثـرون فضعّـفوا هذا الحديث»[٢].

كذلك حديث أبي الدرداء في المثال الثالث سالف الذكر، قال في تخريجه: روىٰ أحمد بسند صحيح...»، هذا الحديث مرويٌّ في المسند عن طريق ميمون أبي محمد المرائي التميمي، قال ابن معين: «لا أعرفه»، وقال الذهبي: «لا يُعرف». فعلىٰ هذا يكون سنده غير صحيح لوجود راوٍ مجهول فيه[٣].

وحديث عليٍّ في المثال الرابع قال الشيخ: «رواه أحمد وأبو يعلىٰ وهذا لفظه، قال الهيثمي: رجاله ثقات».

غيرَ أن في سنده عامر بن السمط، لم يوثقه أحد سوىٰ ابن حبان، وهو معروف بالتساهل في التوثيق، بينما قال فيه من هو أعلم بالرجال منه وهو أبو حاتم الرازي: «ليس بالمشهور... قد تكلموا فيه، من نظراء أصبغ بن نباتة» وأصبغ لين الحديث عند أبي حاتم، ومتروكٌ عند غيره، كما ذكر ابن حجر[٤].

---

(١) عبد العظيم المنذري، مختصر السنن (١: ١٥٦).

(٢) محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار (١: ٢٨٣).

(٣) شمس الدين محمد بن أحمد عثمان الذهبي، ميزان الاعتدال (٤: ١٢٣).

(٤) أحمد بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب (١: ٣٦٢).

فقول الهيثمي: «رجاله ثقات» ليس بصحيح عند التحقيق.

وكما كان الشيخ في استدلاله مقلِّداً في نقل الأحاديث وتقويتها؛ نجده كذلك مقلِّداً في نقد ما يراه غيرَ صحيحٍ منها، وليس أدل علىٰ هذا من أن الأحاديث الثلاثة الواردة في المثال الخامس والسادس والسابع التي ذكرها حجةً للجمهور في اشتراطهم للكفاءة في النسَب، وتعليقه عليها بعدم الصحة، هذا التعليق نقله نصاً من كتاب «نيل الأوطار» مع حذفٍ في النص رمز إليه بثلاث نقاط هكذا (...) بين الجمل، وهو أمرٌ متعارَفٌ عليه عند نقل النصوص بتصرُّف[١].

كل الأمثلة الآنفة الذكر ليس الغرض منها تحقيق ما إذا كانت أحاديثها مقبولة أو مردودة، إنما هو تقديم مثال عملي علىٰ أن الشيخ رحمه الله لم يكن في الأحاديث التي استدل بها ناقداً مجتهداً، بل كان ناقلاً مقلِّداً دون تحقيق أو تدقيق، وفي هذا إخلالٌ بشرط مهمٍّ من شروط الاجتهاد.

٢) عدم استخدامه لقواعد استثمار النصوص:

كان من نتائج اعتماد الشيخ النقل عن الآخرين أنه لم يستخدم من قواعد الاستنباط الأصولية ـ التي سبق بيانها في الباب التطبيقي للمنهج وقاربت المئة ـ سوىٰ أربع قواعد في الأجزاء الثلاثة من الكتاب وهي:

أ ـ ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب:

ذكر هذه القاعدة دليلاً علىٰ وجوب غسل الثوب كلّه إذا خفي موضع النجاسة فيه؛ إذ لا سبيلَ إلىٰ تيقن طهارته إلّا بغسله جميعاً[٢].

---

(١) محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار (٦: ٢٦٢ - ٢٦٣).

(٢) السيد سابق، فقه السنة (١: ٢٢).

ب ـ مفهوم المخالفة:

وقد تعرّض لذكر ذلك عند حديثه عن شروط إيجاب الزكاة في الحيوان، ونصّه في الشرط الثالث علىٰ أن تكون سائمة، ثم إشارته لخلاف مالك والليث في قولهم بإيجاب الزكاة في المواشي مطلقاً، سائمة كانت أو معلوفة، وقوله بعد ذلك: «ولكنّ الأحاديث جاءت مصرحةً بالتقيـيد بالسائمة، وهو يفيد بمفهومه أن المعلوفة لا زكاة فيها»(١).

ج ـ تخصيص عموم الكتاب بالأحاديث الآحادية:

جاءت إشارته لهذه القاعدة عند حديثه عن الزيادة في الخلع علىٰ ما أخذت الزوجة من الزوج، وذكْره للمجيزين ذلك وهم الجمهور، والمانعين وهم بعض العلماء، فقد قال: «وأصل الخلاف في هذه المسألة: الخلاف في تخصيص عموم الكتاب بالأحاديث الآحادية، فمن رأىٰ أن عموم الكتاب يخصَّص بأحاديث الآحاد قال: لا تجوز الزيادة، ومن ذهب إلىٰ أنّ عموم الكتاب لا يخصَّص بأحاديث الآحاد رأىٰ جواز الزيادة»(٢).

د ـ الأصل في الأشياء الإباحة:

ذكر هذه القاعدة في شرحه للمسكوت عنه من الأطعمة، وفيه يقول: «أما ما سكت الشارع عنه ولم يرد نصٌّ بتحريمه فهو حلال تبعاً للقاعدة المتفق عليها وهي: أن الأصل في الأشياء الإباحة»(٣).

ويُلاحظ أنّ ذكره للقواعد: الأولىٰ والثانية والرابعة كان من باب الاستدلال بها، وهذا واضحٌ من السياق، أمّا القاعدة الثالثة ـ وهي تخصيص عموم الكتاب بالآحاد من الحديث ـ فقد جاء علىٰ سبيل الحكاية لما احتج به كل فريق علىٰ ما ذهب إليه.

---

(١) فقه السنة (١: ٢٧٣).

(٢) المصدر السابق (٢: ٢٠٢).

(٣) المصدر السابق (٣: ١٨٦).

٣) اعتماده في دفع التعارض وتحقيق المسائل علىٰ اجتهادات الآخرين:

وهذا نتيجة طبيعية لمنهج النقل الذي اعتمده الشيخ، فقد وجدناه كلما أراد أن يناقش مسألةً اتجه إلىٰ نقل ما حققه الآخرون فيها، دون أن يكون له رأيٌ في المسألة.

وأكثر الذين نقل تحقيقاتهم أربعةٌ هم: الشوكاني، وابن القيم، وابن حزم، ورابع هؤلاء: صدِّيق حسن خان، وعادةً ما يصدّر تلك الأقوال والتحقيقات المنقولة بعبارة تفيد أنه يعتمد ذلك القول.

من ذلك قوله عند الحديث عن مسافة قصر الصلاة: «وأمّا ما ذهب إليه الفقهاء من اشتراط السفر الطويل ـ وأقلّه مرحلتان عند البعض وثلاث مراحل عند البعض الآخر ـ فقد كفانا مؤونة الرد عليهم الإمام أبو القاسم الخِرَقي، قال في المغني...»[1].

ومنه قوله في مسألة قضاء الصلاة المتروكة عمداً وخلافِ بعض العلماء للجمهور القائلين بالوجوب: «وقد وفّىٰ ابن حزم هذه المسألة حقها من البحث، فأوردنا ما ذكره فيها ملخَّصاً، قال...»[2].

وعند تعرضه لمسألة فسخ الزواج بالعيب، ذكر رأي الجمهور القائلين بالفسخ ببعض العيوب، كما ذكر مَن خالفهم ممن لا يرىٰ الفسخ بأي عيب، وعلّق بأن كلا الرأيين غير جدير بالاعتبار... ثم قال: «وللإمام ابن القيم تحقيق جدير بالنظر والاعتبار، قال...»، وساق بعد ذلك كلام ابن القيم بطوله، وقد استغرق ذلك صفحتين كاملتين من الكتاب[3].

ومن ذلك أيضاً ما قاله عند كلامه عن أثر العدول عن الخطبة، وهل للخطيب الحق في الهدايا إذا فُسخت الخطبة، فبعد أن ساق الأحاديث المتعارضة في جواز الرجوع في الهبة

---

(١) فقه السنة (١: ٢١٤).

(٢) المصدر السابق (١: ٢٠٦).

(٣) المصدر السابق (٢: ٤٣، ٤٥).

من عـدمه قال: «وطريقة الجمع بين هذه الأحاديث هيَ ما ذكره في «أعلام الموقعيـن»، قال:...»[١].

ومن هذه التحقيقات فتوىٰ الشيخ أحمد إبراهيم بعدم جواز عقود التأمين علىٰ الحياة، فقد نقلها السيد سابق واكتفىٰ بها عند حديثه عن (شركات التأمين)، ولم يَسبقها أو يُتبعها بأي قول أو تعليق له أو لغيره، وكأنه بذلك يَعُدُّها فصل الخطاب في هذا الموضوع[٢].

هذا مما صرّح فيه الشيخ بالنقل، غيرَ أنّ من المسائل ما تحدّث عنها دون أي إشارة إلىٰ أنها منقولة، فجاءت في الكتاب وكأنّ الشيخ هو صاحب القول أو التحقيق! بينما هو في الحقيقة ناقلٌ لتلك النصوص من كتاب «نيل الأوطار»، ومن ذلك: مسألة وجوب الوضوء لمس المصحف، وما جاء في الجمع والتفريق في زكاة الحيوان، ومن أقر بزنىٰ امرأة فجحدت[٣].

هذه أمثلة فقط، أردت من خلالها بيان اعتماد الشيخ علىٰ تحقيقات الآخرين، دون أن يكون هو القائم بالتحقيق، ولا ريب أنّ هذا المسلك مجافٍ للمنهج العلمي في البحث؛ وإلّا فما أدراه أنّ ابن حزم قد وفّىٰ المسألة حقها؟ أو أن كلام الخِرَقي كافٍ في إبطال رأي الجمهور؟ وهل يكفي أن يقرأ كلام ابن القيم في مسألةٍ ما فيقرر أنّ رأيه جدير بالاعتبار ورأي جمهور الفقهاء ليس كذلك؟ لا لشيء إلّا لأنّ ابن القيم رحمه الله هوّن من رأيهم وأظهره في صورةٍ لا دليلَ عليها من كتاب أو سنّة أو أثارة من علم!

إن تحقيق المسائل ليس بالأمر الهين، ولا يكفي فيه نقل وجهة نظر طرف واحد وأدلته، وإهمال رأي المخالفين وأدلتهم؛ اكتفاء بتضعيف الآخرين لها، بل هو دراسة لأدلّة كل فريق بموازين العلم وقواعده، للوصول إلىٰ نتيجة يغلب علىٰ الظن أنها الصواب.

---

(١) فقه السنة (٢: ٢٢).

(٢) المصدر السابق (٣: ٢١٧، ٢١٨).

(٣) المصدر السابق (١: ٤١، ٢٧٨ - ٢: ٢٧٨).

ينقل الشيخ رحمه الله كلام ابن حزم في عدم صحة قضاء الصلاة المتروكة عمداً، ولم ينقل أدلة الجمهور القائلين بالوجوب، وابن حزم في مناقشته لم يورد لهم أي دليل، بل توهم مناقشة دارت بينه وبينهم، تخيل فيها ما سيقولونه كأدلة، ثم كرّ عليها نقضاً وتسفيهاً، حيث خرج في نهاية السجال العلمي الموهوم ظافراً منتصراً! ولو قرأت أدلّة الجمهور في هذه المسألة كما كتبها من يمثلهم كالإمام النووي من المدرسة الشافعية، أو ابن عبد البر من المدرسة المالكية، لما ترددت في الحكم بصواب ما ذهبوا إليه وخطأ ابن حزم ومن نحا نحوه في الدليل والنتيجة.

٤) تناقضاتٌ منهجية:

لقد ترتب علىٰ اعتماد الشيخ الكلي للنقل وقوعه في تناقضات، ماكان ليقع فيها لو كان له منهجٌ محدّد يسير علىٰ هدية في البحث والاستنباط.

وجدناه أحياناً يقرر حكماً ما ويذكر دليله، ثم وجدناه في مكان آخر يقرر عكس ما يؤدي إليه ذلك الدليل أو القاعدة التي بنىٰ عليها الحكم الأول أو ينكرها، ومن هذه التناقضات:

١) تناقضه في الاحتجاج بأقوال الصحابة وأفعالهم:

احتج الشيخ في عدة مسائل بأقوال الصحابة وأفعالهم، ومن ذلك احتجاجه بقول عمر رضيَ الله عنه لعدم وجوب التعرف علىٰ ما يسقط من الميزاب علىٰ المارة، وبفعل علي رضيَ الله عنه لعدم وجوب غسل ما يصيبه طين الشوارع لمن أراد الصلاة[١]، وبفعل عثمان رضيَ الله عنه لثبوت ميراث من طلّقها زوجها المريضُ مرضَ الموت[٢].

---

(١) فقه السنة (١ : ٢٢).

(٢) المصدر السابق (٣: ١٨٩).

ما سبق من المسائل وغيرها يعطي دلالةً علىٰ أنّ الشيخ يرىٰ حجّية أقوال الصحابة وأفعالَهم في استنباط الأحكام الشرعية.

بيد أنه ينقل مقرراً قولَ الشوكاني: «أفعال الصحابة وأقوالهم لا حجةَ فيها» دليلاً علىٰ عدم سنّية رفع اليدين في صلاة الجنازة إلّا في التكبيرة الأولىٰ، وهذا يناقض احتجاجه بها في المسائل السابقة!

٢) تناقضه في الاحتجاج بإشارة النص:

قرر الشيخ أن أقل مدّة الحمل ستة أشهر؛ لقول الله تعالىٰ: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] مع قوله: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤]؛ فإذا كان الفصال عامين لم يبق إلّا ستة أشهر للحمل[١].

وهذا استدلالٌ منه بإشارة النص، وقد كان مقتضىٰ ذلك أن يستدل بقوله ﷺ: «النساء ناقصات عقل ودين، فقيل له: يا رسول الله ما نقصان دينهن؟ قال: تمكث إحداهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصلي ولا تصوم»[٢]، أقول: كان عليه أن يستدل بإشارة هذا النص علىٰ أنّ أقل الطهر خمسة عشر يوماً؛ لأنّ الحديث يلزم منه أن يكون أكثر الحيض خمسة عشر يوماً وأقل الطهر كذلك، ولكنْ بدلاً من ذلك قال عند حديثه عن مدّة الطهر بين الحيضتين: «والحق أنه لم يأت في تقدير أقلّه دليلٌ ينهض للاحتجاج به»[٣].

فاحتجاجه بدلالة الإشارة هناك وتركها هنا لا يستقيم منهجياً مع قوله السالف بعدم وجود دليل ينهض لتقدير أقل الطهر!

---

(١) السيد سابق، فقه السنة (٣: ٣٢٣).

(٢) رواه مسلم.

(٣) السيد سابق، المرجع السابق (١: ٦٢).

٣) تناقضه في الاحتجاج بدلالة فعله ﷺ:

فقد وجدناه يستدل علىٰ فرضية ترتيب غسل الأعضاء في الوضوء بفعله عليه الصلاة السلام، وفي هذا يقول: «ومضت السنّة العملية علىٰ هذا الترتيب بين الأركان، فلم ينقل عن رسول الله ﷺ أنه توضأ إلّا مرتباً، والوضوء عبادة، ومدار الأمر في العبادات علىٰ الاتباع»[1].

وقد كان مقتضىٰ كلامه هذا أنْ يجري هذه القاعدة ـ دلالة فعله المستمر إذا كان بياناً لعبادةٍ علىٰ الوجوب ـ في كل فعل له عليه الصلاة والسلام بياناً لعبادة، ولكنه ناقض ذلك عند حديثه عن مشروعية القيام للخطبتين استناداً إلىٰ فعل الرسول ﷺ وصحابته، حيث علق بأن فعل الرسول عليه السلام المستمر لخطبة الجمعة وهو قائمٌ لا يدل علىٰ وجوب القيام لها فقال: «ولكنّ الفعل بمجرده لا يفيد الوجوب»[2].

وقبل ذلك نقل كلام الشوكاني في إبطال رأي الجمهور القائلين بوجوب خطبة الجمعة استناداً إلىٰ فعله المستمر ﷺ لذلك، محتجاً ـ أي الشوكاني ـ بأن مجرد الفعل لا يفيد الوجوب[3].

٤) تناقضه في الاحتجاج بقول أكثر المجتهدين واعتباره إجماعاً:

وذلك عند قوله بأن دعوىٰ الإجماع علىٰ ندب الإشهاد علىٰ الطلاق منقوضة بإيجاب بعض الصحابة والتابعين لذلك، وأنّ الإجماع المذكور في الكتب يُقصد به الإجماع المذهبي[4].

غير أنه ناقض نفسه عندما تكلم عن مشروعية الإجارة فقد قال: «وعلىٰ مشروعية الإجارة أجمعت الأمة، ولا عبرة بمن خالف هذا الإجماع من العلماء»[5].

---

(١) فقه السنة (١: ٣٢).

(٢) المصدر السابق (١: ٢٣٥).

(٣) المصدر السابق (١: ٢٣٣).

(٤) المصدر السابق (١: ١٧٥).

(٥) المصدر السابق (٢: ١٤٥).

هناك يرىٰ أنّ الإجماع غير منعقد لمخالفة بعض الصحابة والتابعين، وهنا يرىٰ أن المخالفة من البعض لا تخرم الإجماع!

٥) تناقضه في الاحتجاج بالقياس:

ومن هذا قوله في (المنهج القضائي): «وعلىٰ القاضي أن يتحرّىٰ الحق فيبتعد عن كل ما من شأنه أن يشوِّش فكره، فلا يقضي أثناء الغضب الشديد، أو الجوع المفرط، أو الهم المقلق... ففي حديث أبي بكرة في الصحيحين وغيرهما قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: لا يقضينَّ حاكمٌ بين اثنين وهو غضبان»[١].

فالنص جاء بالنهي عن القضاء حال الغضب، وإلحاقُ الحالات الأخرىٰ كالجوع والهم إنما تم بالقياس، ويلزم من هذا أن يُجريه الشيخ كلما تحققت شروطه، ولكنه خالف ذلك مع عدم وجود الفارق، كما في مسألة الحكم بحرمة استعمال آنية الذهب والفضة في غير الأكل والشرب، فنقْلُه عن «فتح العلام» يشعر بأنه يتبنىٰ القول بعدم الحرمة مع أنّ القياس يقضي بذلك[٢]!

وخالفه أيضاً عند تأييده لكلام ابن حزم في القول بعدم وجوب إعادة الصلاة المتروكة عمداً؛ إذ القياس يقضي بالوجوب؛ فالعلة في العامد أقوىٰ منها في النائم والناسي اللذين ورد فيهما النص، وهو ما يسمّىٰ بقياس الأولىٰ!

وبعد:

والنتيجة الحاصلة من كل ما سبق أنّ: **كتاب «فقه السنة» ليس فيه أي جهدٍ اجتهادي؛** لأنّ كتابته جاءت علىٰ غير منهج، فلا تحقيقَ للنصوص، ولا استثمارَ للألفاظ باستخدام قواعد

---

(١) فقه السنة (٣: ٢٢٨).

(٢) المصدر السابق (٣: ٢٦٠).

الاستنباط، ولا جهدَ في دفع التعارض بين بعض النصوص، وإنْ كان للمؤلف من جهدٍ فهو النقلُ ـ والنقلُ فقط ـ عن الآخرين!

ونقوله لأقوال المذاهب وعلمائها ليست من مصادرها إلّا في حالاتٍ نادرةٍ جداً؛ لذا نجده اعتمد في نقلها علىٰ المصادر التي اهتمت بذكر الخلاف كـ«المُغني»، و«بداية المجتهد»، و«الفتح»، و«نيل الأوطار».

لأجل ذلك لا نكون مبالغين إذا قلنا: إن كتاب «فقه السنة» عبارةٌ عن فسيفساء فقهية غير متناسقة، جمعت أقوالاً مختلفة من مدارس متباينة، فلا غرابةَ أنْ جاء الكتاب ملفَّقاً لابتنائه علىٰ غير منهج.

كتابٌ يتبنىٰ فيه مؤلفه أقوالَ المؤمنين بالقياس وأقوالَ منكريه، وأقوالَ مَن يرىٰ حجيةَ الإجماع ومَن لا يرىٰ ذلك، وأقوالَ من يحتج بأقوال الصحابة وأفعالهم وأقوالَ مَن يرفضها، وأقوالَ من يحتج بالمرسل وأقوالَ رادِّيه، بل وأقوالَ الرافضة ـ كما في مسألة الإشهاد علىٰ الطلاق ـ وأقوالَ أهل السنة!

قد يقال: إنّ من المؤلفات الفقهية ما جمع في ثناياه أقوالَ المذاهب وآراءَ العلماء المتباينة، وما ذمّها أحدٌ لذلك، كـ«المغني» لابن قدامة، و«المجموع» للنووي، و«الاستذكار» لابن عبد البر. وجواب ذلك: أنّ مؤلفي تلك الكتب وغيرها كانوا ملتزمين بمدارس فقهية لها مناهجها، وكلٌّ منهم كانت له درجته العلمية في سلّم البحث والاجتهاد داخل المدرسة التي ينتمي إليها؛ لذا كانت نقولهم لآراء المدارس الأخرىٰ من باب البيان لا من باب التبني، ويدلك علىٰ ذلك قول ابن قدامة عقب ذكره لقول مذهبه وبقية أقوال الفقهاء والمذاهب في أي مسالة: (ولنا) ثم يذكر دليل المذهب، ومثل ذلك صنع الإمام ابن عبد البر في كتابه «الاستذكار»، والإمام النووي في «المجموع»، وهم من أصحاب رتبة التحقيق داخل مذاهبهم، ولم يدّع أحد منهم رتبة الاجتهاد المطلق التي تخوله محاكمة آراء الآخرين محاكمةً

علميةً جذريةً في الحكم والدليل، ولقب (آخر المحققين) الذي أُطلق علىٰ بعضهم ـ كالإمام النووي مثلاً ـ مقصود به آخرهم في المدرسة الشافعية لا خارجها!

أمّا الشيخ سابق فلا تُعرَف له رتبة، لعدم التزامه بمدرسة، وإن كانت المقدمة والتمهيد الذين وضعهما لكتابه يُشعران أنه مجتهدٌ لا يقلِّد أحداً، إلّا أنّ صنيعه في الكتاب يردُّ تلك الدعوىٰ من أصلها! فقد وجدناه كما سبق ناقلاً لاجتهادات الآخرين، ومتبنياً لها، بل إنّه في كثير من المسائل يضع الآراء المتباينة في حكمها دون أن يكون له أي رأي فيها، وليس هذا صنيعَ المجتهد المطلق بَلْهَ مَن هو دونه رتبةً..

فالمجتهد المطلق لا يقلد أحداً كما هو معلوم، ومَن كان دونه رتبته كالمجتهد المقيد أو مجتهد الترجيح، وهو ما يعرف بالمحقق في المذهب، كل نوع من هؤلاء الباحثين ملتزم بالتحرك ضمن دائرة بحثية محددة فرضتها بداهة قواعد المنهج وشروط الباحث ومعاييره في كل دائرة، وكل هؤلاء ـ عدا المطلق ـ لا لومَ عليه ولا تثريبَ إن قلّد في صحة حديث، أو في ترديد قولٍ أو تبنيه داخلَ مدرسته، ولأنه اجتهد حيث يحق له الاجتهاد، وقلّد فيما لا يدّعي اجتهاداً فيه، وفق المنهج الذي ارتضاه، أمّا ادّعاء الاجتهاد قولياً ونقضه عملياً بالتقليد فأمرٌ لا سبيلَ إلىٰ قبوله، وهو دعاوىٰ يُضَلُّ بها بُسطاء القرّاء.

والذي أدّىٰ بمؤلف «فقه السنة» إلىٰ وقوعه في هذا الخطأ المنهجي تأثره بالمدرسة الظاهرية المنكرة لحجية القياس والإجماع وأقوال الصحابة، وغير ذلك من الأدلّة الكلية وقواعد الاستنباط، وهذا واضحٌ بيِّن من كثرة استشهاده وتبنيه لأقوال من يمثل هذه المدرسة، وهم: ابن حزم، والشوكاني، وصدّيق حسن خان، فالشوكاني يأخذ عن ابن حزم، وصدِّيق يدور في فَلَك الشوكاني، وهؤلاء الثلاثة معروفون بعدائهم للمذاهب الأربعة، ولا تخلو كتاباتهم من الحط والتسفيه لتلك المذاهب وعلمائها.

وإذا كان هناك من قيمة علمية للآراء الفقهية الواردة في «فقه السنة» فإنها لا تعود إلىٰ اجتهاد الشيخ، بقدر ما تعود إلىٰ بحوث العلماء الذين نقل عنهم تلك الآراء واجتهاداتهم،

الذين كان لكل منهم منهج راسخ معلوم، وأعني بذلك العلماء المنتسبين إلىٰ المدارس الفقهية الأربعة رضوانُ الله تعالىٰ عليهم أجمعين.

وأخيراً فلا أظن أنّ الشيخ قد وفق في تسمية الكتاب أيضاً؛ لأن الفقه الإسلامي بُني علىٰ الكتاب والسنة معاً، وتسمية الكتاب تشعر بحصر أخذ الأحكام من السنة لا غير، وتلميحٌ إلىٰ أنّ فقه المذاهب مؤسسٌ علىٰ الآراء المحْضة، وذلك منه ردّةُ فعلٍ تجاه المذاهب الموروثة، للأسباب التي سبق ذكرها عند التعليق علىٰ مقدمة الكتاب. هذا وإنّ المذاهب الأربعة إنما بنيت علىٰ السنة كما بنيت علىٰ الكتاب، وهي تمثل أرقىٰ وأصفىٰ فهم لهما.

عفا الله عن الشيخ سيّد سابق؛ فإنّه لم يكن موفقاً في تأليف كتابه علىٰ موازين المنهج العلمي للبحث في الفقه الإسلامي.

* * *

الفصل الثاني

فتاوىٰ الدكتور يوسف القَرَضاوي

تمهيد

مدرسة الإصلاح الديني وأثرها في الفقه:

ذكرنا في فصل سابق أنه مع بداية القرن الرابع عشر الهجري ظهرت في مصر مدرسة جديدة تدعو إلىٰ إصلاح أحوال المسلمين السياسية والاجتماعية والتعليمية، ولما كان التعليم السائد يومها هو التعليم الديني؛ فقد اتجهت جهود مؤسسي تلك المدرسة ـ وهم من علماء الدين ـ نحو العمل علىٰ تنـقية عقائد المسلمين مما علق بها من دخن البدع والخرافات، وسلوكياتهم مما شابها من الانحرافات.

وكان من جملة ما نادىٰ به زعماء تلك المدرسة: الدعوة إلىٰ فتح باب الاجتهاد في عقائد الإسلام وشرائعه، ولم يكتفوا بالدعوة النظرية إلىٰ ذلك الفتح، بل إنهم نزلوا عملياً إلىٰ ساحة الاجتهاد الذي آمنوا به سبيلاً من سبل الإصلاح. ومعلوم أنه خلال تاريخ الإسلام الطويل كان يظهر بين الحين والآخر من العلماء من له جهد بارز في تجديد جانب من جوانب الإسلام وإحيائه، سواء بالتأليف أو التعليم أو التربية. غيرَ أنّ هناك شيئاً يميّز المدرسة الحديثة للإصلاح الديني عن تلك الجهود التجديدية في العهود السابقة.

ففي حين كانت العوامل الداخلية، سياسيةً وفكريةً واجتماعية، هي المؤثرة والمتأثرة بأولئك العلماء المجددين في السابق، نجد أنّ عامل التأثير هذه المرة كان خارجياً، وتمثل في الاحتلال البريطاني لمصر، ذلك الاحتلال كان له أثران:

الأول: بث روح اليقظة في مفكّري الأمة، وإدراكهم حاجتها للقيام من سباتها العميق، واللحوق بركب التقدّم الذي تخلّفت عنه ردحاً طويلاً من الزمن، وكان هذا العامل أهم بواعث قيام مدرسة الإصلاح الديني.

الثاني: الانبهار الذي أصاب مؤسسي تلك المدرسة ورجالها بما أحرزته أوربا الغازية من إنجازات واختراعات في مختلف الميادين، الأمر الذي كان له بالغ الأثر في تفكيرهم الإصلاحي.

وحيث إن الأوروبيين لم يأتوا إلىٰ مصر أو غيرها زائرين عابرين، وإنما مستعمرين مقيمين، فقد علموا بعدَ المقاومة التي لاقوها أنّ الدين هو المحرك الرئيسي للمسلمين في رفضهم ومقاومتهم لما هو دخيل، وأدركوا أنهم لن يقر لهم قرار في ديار الإسلام إلّا إذا نجحوا في التغيير أو التعديل لمفاهيم المسلمين عن بعض معتقداتهم وأحكام شريعتهم، وتقريبهم قدر المستطاع إلىٰ مفاهيم الغرب عن الحياة وأسلوبه وطريقته في العيش؛ إذ من شأن ذلك أن يخفف ـ إنْ لم يُعدِم ـ شدةَ تمسكهم بأحكام الدين القاضية بتميزهم ورفضهم الذوبان في أي ثقافة وافدة.

وأدركوا أيضاً أن جهود المستشرقين لن تفلح في تحقيق هذا الغرض؛ لأن المسلمين لا يثقون بما يكتبه هؤلاء عن دينهم، فرأوا والحال هذه أن يكون القائم بذلك التغيير من المسلمين أنفسهم، ممن تأثر بأفكار الغرب ومفاهيمه، أمّا دورهم ـ أي المستعمر ـ فيتمثل في الإيحاء والرعاية والحماية لمن يقوم بهذا الدور وتمكينه من امتلاك دفة التوجيه الفكري أو التأثير فيه.

وقد وجدت بريطانيا يومها ضالتها المنشودة في مدرسة الإصلاح الديني التي أسسها الشيخ محمد عبده رحمه الله، فعملت علىٰ احتضانها وحمايتها وتمكينها من تولي زمام القيادة الفكرية للأزهر، ليتمكنوا مِن خلاله مِن بث ما يؤمنون به من أفكار إصلاحية وتنفيذها.

ولسائلٍ أن يقول: من أين لقائل هذا الكلام أنّ بريطانيا كانت ساعيةً إلىٰ ذلك التغيير، وأنها شجعت مدرسة الشيخ محمد عبده علىٰ السير في الاتجاه الذي ارتضته لنفسها؟ ثم أليس في ذلك اتهام لرجال تلك المدرسة ـ وأولهم مؤسسها ـ بالعمالة للإنجليز؟!

يجيب عن هذا التساؤل رجال الحكم من الإنجليز، الذين كانت بأيديهم مقاليد الأمور آنذاك، ويشاطرهم في ذلك رجال الفكر من المستشرقين.

يذكر اللورد كرومر ـ القائل: «جئت إلىٰ مصر لأمحوَ ثلاثاً: القرآن والكعبة والأزهر» ـ في تقريره السنوي لعام ١٩٠٥م عن الشيخ محمد عبده: «كان لمعرفته العميقة بالشريعة الإسلامية، ولآرائه المتحررة المستنيرة؛ أثرها في جعل مشورته والتعاون معه عظيم الجدوىٰ»[١].

ويقول أيضاً: «ولا يدري إلّا الله ما يكون من أمر هذه الفئة التي كان الشيخ محمد عبده شيخها وكبيرها، فالزمان هو الذي يظهر ما إذا كانت آراؤها تتخلل من الهيئة الاجتماعية المصرية أو لا، وعسىٰ الهيئة الاجتماعية أن تقبل آراءَها علىٰ توالي الأيام، إذ لا ريبَ عندي في أنّ السبيل القويم الذي أرشد إليه المرحوم الشيخ محمد عبده هو السبيل الذي يؤمل رجال الإصلاح من المسلمين الخير منه لبني ملتهم إذا ساروا فيه، فأتباع الشيخ حقيقون بكل ميل وعطف وتنشيط من الأوروبيين»[٢].

وفي بيان أهمية العمل الذي يقوم به الشيخ يقول: «إنّ أهميته السياسية ترجع إلىٰ أنه يقوم بتقريب الهوة التي تفصل بين الغرب وبين المسلمين، وأنه هو وتلاميذ مدرسته خليقون بأن يقدم لهم كل ما يمكن من العون والتشجيع؛ فهم الحلفاء الطبيعيون للمصلح الأوروبي»[٣].

وينقل الأستاذ غازي التوبة قول المستشرق جِب: «إنّ في كل البلاد الإسلامية ـ باستثناء

---

(١) د. فهد الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ص٨٠٤.

(٢) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام (٣: ٤٢٦).

(٣) غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، ص٤٢.

شبه جزيرة العرب وأفغانستان، وبعض أجزاء من أواسط إفريقيا ـ حركاتٍ معينةً تختلف قوةً واتساعاً؛ ترمي إلىٰ تأويل العقائد الإسلامية وتنقيحها»، ثم قال: «وقد اتجهت مدرسة محمد عبده بكل فروعها وشُعَبها نحو تحقيق هذا الهدف، ثم ذكر أنّ الأب بانيرث المبشّر يرىٰ أنّ حركة الإصلاح الإسلامي علىٰ النحو الذي تسير فيه الآن يجب أن تقابل من المسيحية الغربية بالتشجيع»[1].

وعن حماية بريطانيا للشيخ عبده يذكر تلميذه رشيد رضا أنّ اللورد كرومر قال للخديوي: «إنْ كان تحريك بعض المشايخ ضد المفتي لأجل فصله من الإفتاء فاسمح لي بأن أقول: إنّه ما دام لبريطانيا العظمىٰ نفوذ في مصر فإنّ الشيخ محمد عبده يكون هو المفتي حتىٰ يموت»[2].

ويذكر السيد رشيد في موضع آخر كيف أن السفارة الإنجليزية في الآستانة كانت حائلاً للسلطان من أن ينال الشيخ محمد عبده بأي أذىٰ، وأنّ السلطان ورجاله لا يجهلون أن السفارة البريطانية تقف لهم بالمرصاد، وأنها لن تسكت للحكومة الحَمِيدية لو أقدمت علىٰ شيءٍ من ذلك[3].

ونحسب أن هذه النقول كافية لإثبات أن بريطانيا لعبت دوراً كبيراً في الترويج لهذه المدرسة ومنهجها، إضافة إلىٰ ترويجها لشيوخ المدرسة وتلاميذها، والوصول بسمعتهم إلىٰ درجة تجعل من ينتقدهم في موضع المتهم لا الناقد، بل وصل الحال ببعض من أراد بيان خطأ منهجهم أو خطأ بعض آرائهم أو فتاواهم إلىٰ أنْ يلتزمَ تقديمَ شيءٍ من الثناء عليهم بين يدي نقده ولو غيرَ مقتنع بذلك؛ لينجوَ من تهمةِ الطعن في علماء الأمّة ومفكريها وروّاد نهضتها!

---

(١) غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، ص٤٣ - ٤٤.

(٢) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام (١ : ٥٦٤).

(٣) المصدر السابق (١ : ٨٦٠).

بقي الشق الثاني من التساؤل وهو: هل يعني هذا اتهام رجال تلك المدرسة ورميهم بالعمالة للإنجليز كما توحي بذلك النقول السابقة؟

ونسارع إلىٰ القول: إنه لا تلازمَ بين ما قدمناه من أقوال وما يمكن أن يكون نتيجةً مترتبةً عليها، فمما لا ريب فيه أنّ رجال المدرسة كانوا صادقين في نواياهم، ومخلصين في دعوتهم، نحسبهم كذلك، وأنّ أفكارهم الدينية التي عملوا علىٰ نشرها وبثها في المجتمع آنذاك، كانت إحدىٰ السبل في اعتقادهم للخروج بالمسلمين مما هم فيه من تخلف وانحطاط، وعيش في البدع والخرافات، ونفي للتهمة عن الإسلام من أنه يصادم العلوم العصرية والمخترعات والفلسفات الحديثة؛ فقد ولدت هذه المدرسة في مرحلة سيادةِ الفلسفة العقلية، وهجومِ المستشرقين علىٰ الإسلام عقيدةً وشريعة، واتهامه أنه يدعو إلىٰ عقيدة الجبر والوقوف في وجه الفلسفة والعلم، كلُّ ذلك جعل مؤسس تلك المدرسة وتلاميذه يقعون تحت تأثير ذلك الضغط الثقافي الوافد، فأرادوا أن يظهروا الإسلام أمام المستشرقين والمستغربين بمظهر الدين الذي لا يختلف مع العلوم العصرية، ولا مع ما تمليه معطيات الحضارة المادية الجديدة، وقد وجدوا ـ وعلىٰ رأسهم الشيخ عبده ـ في تراث المعتزلة العقلي المنهجَ الذي يساعدهم في دعوتهم تلك.

بيد أنّ صدق القصد وحده لا يكفي، فكم من مبتغٍ للحق أخطأ السبيل إليه، وقديماً أراد المعتزلةُ نصرةَ الإسلام والدفاع عنه عندما ظهرت الفلسفة والزندقة في المجتمع الإسلامي، وانتهجوا في دفاعهم مسلكاً عقلياً، إلّا أنهم بالغوا في ذلك حتىٰ ركبوا متن الشطط، وآل أمرهم إلىٰ ردّ النصوص الشرعية أو تأويلها وفق منهجهم الذي اعتقدوا أنه الحق، غير أنهم خرجوا في ذلك عن موازين العلم والعقل معاً مما جعل علماءنا القدامىٰ لا يترددون في تصنيفهم ضمن دائرة أهل البدع والأهواء.. صنفوهم كذلك وفي المعتزلة العُبّاد والنسّاك والزُّهّاد كعمرِو بن عبيدٍ وأضرابه!

مدرسة الإصلاح الديني وأثرها في العقائد والفقه:

في العقائد: في البداية لابدّ من الإجابة عن سؤال قد يطرأ، بل إني أراه طارئاً علىٰ ذهن القارئ، هو:

ما المناسبة بين الفقه والفتوىٰ اللذين هما موضوع هذا الكتاب، وبين الحديث عن أثر تلك المدرسة في العقائد الإسلامية؟

والجواب: أنّ هناك صلة وثيقة ـ وإن لم تكن مباشرة ـ بين الموضوعين، ومعرفة ذلك نحسب أنها من الضرورة بمكان.

بيان ذلك: أنّ رجال هذه المدرسة شذُّوا في تفسير كثير من الآيات ومسائل العقيدة، وخرجوا فيها عما هو مقرر ومستقر عند السواد الأعظم من المسلمين أهلِ السنة والجماعة خلال ثلاثة عشر قرناً، والنتيجة الناجمة عن ذلك: أنّ من يتجرأ علىٰ الشذوذ في مسائل العقيدة، فجرأته علىٰ الشذوذ في مسائل الفقه تكون أسهل، ونذكر فيما يلي بإيجاز شديد ما أُثِرَ عن رجال تلك المدرسة من تأويلات وتفسيرات:

من ذلك: تأويل الشيخ محمد عبده للمَلَك بهاتف الخير، والشيطان بهاتف الشر، وتأويلُه سجودَ الملائكة لآدم بتسخير قوىٰ الأرض للإنسان، وامتناعَ إبليس بقوة إغراء الشر، وتأويلُه لقصة آدم بأنها تمثيلٌ للأدوار التي مرّت بها البشرية، والجنة فيها يراد بها الرّاحة والنعيم، والشجرة يراد بها الشر والمخالفة، وأوّلَ حمَلَ مريم بعيسىٰ عليهما السلام بأنه اعتقاد قوي استولىٰ علىٰ قلبها فأحدث الحمل! وأوّلَ الإحياء في قوله تعالىٰ: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَاۚ كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٧٣] بحفظ الدماء التي كانت عرضةً للسفك بسبب تلك الجريمة، وقال: إنّ الدجال رمزٌ للخرافات والدجل والقبائح، وإنّ نزول عيسىٰ للأرض معناه غلَبة روحه وسر رسالته علىٰ الناس![1].

---

(١) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام (١: ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٨٣، ٣٤٧)، (٣: ٢٠٩، ٣١٧).

ومن ذلك تأويله للطير الأبابيل بالذباب أو البعوض، والحجارة من سِجّيل بجراثيم الجدري، و﴿ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلۡعُقَـدِ﴾ بالنمّامين[١]! وأغربُ من ذلك كلِّه تأويله للنبوّة بالفطرة، فقد عرّف النبيَّ بأنه إنسانٌ فُطِرَ علىٰ الحق قولاً وعملاً، فإنْ فُطِرَ علىٰ دعوة بني نوعه فهو رسول؟![٢].

وقد تابع تلاميذُ الشيخ أستاذَهم في معظم ما ذهب إليه من هذه الشذوذات، بل إنهم زادوا عليها، فقد صرّحوا بأنّ معجزة الرسول ﷺ القرآن ولا شيءَ غيره، وممن قال بذلك: الشيخ رشيد رضا، ومحمد مصطفىٰ المراغي، ومحمد فريد وجدي، والشيخ محمود شلتوت؛ لذا نجدهم يؤوّلون الآيات التي نصّت علىٰ شيءٍ منها، كتأويل السيد رشيد لانشقاق القمر الوارد في الآية بمعنىٰ: وَضُحَ الأمر! وقوله تعالىٰ:﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَـٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥] أنّهم صاروا في أخلاقهم كالقردة المستذلة المطرودة من الناس[٣].

أمّا الأحاديث الواردة في المعجزات، أو فيما يعتقدون أنه مخالفٌ للعقل أو العلم فردّه أنه من الآحاد، حتىٰ ولو قال بتواتره العلماء المتخصّصون، كأحاديث انشقاق القمر علىٰ عهده ﷺ، وظهور الدجال ونزول عيسىٰ[٤].

في الفقه: لا ريبَ أنّ مَن كان هذا مذهبه في تأويل الآيات وتفسيرها، وردِّ الأحاديث المتواترة بدعوىٰ أنها آحاد، فما يأتي به من الشذوذ في الأحكام الفقهية بعد ذلك لا يكون مستغرَباً.

فهذا إمام المدرسة يذهب إلىٰ وجوب أن ينظر العلماء في مسألة تعدّد الزوجات، وإلىٰ

---

(١) محمد عبده، تفسير جزء عم، ص١٥٦.

(٢) محمد سعيد رمضان، كبرىٰ اليقينيات الكونية، ص٢٢٥.

(٣) محمد رشيد رضا، تفسير المنار (١: ٣٤٤)، (٥: ٣٧٢-٢٧٣).

(٤) محمود شلتوت، الفتاوىٰ، ص٧٨.

وجوب تغيير حكمه؛ لأنه لا سبيل إلىٰ تربية الأمة مع انتشار التعدد، ويستدل علىٰ ذلك بأن من أصول الإسلام منع الضرر والضرار، وفي هذا يقول:

«لا سبيلَ إلىٰ تربية الأمة مع فشوّ تعدد الزوجات فيها، فيجب علىٰ العلماء النظر في هذه المسألة، خصوصاً الحنفية منهم الذين بيدهم الأمر، وعلىٰ مذهبهم الحكم، فهم لا ينكرون أن الدين أُنزل لمصلحة الناس وخيرهم، وأنّ من أصوله منع الضرر والضرار، فإذا ترتب علىٰ شيءٍ مفسدةٌ في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله فلا شك في وجوب تغير الحكم وتطبيقه علىٰ الحال الحاضرة»[١].

ومن اجتهادات الشيخ قوله بوجوب الخشوع والحضور في الصلاة، وفي هذا يقول: «ومن العجيب أنّ فقهاء المذاهب الأربعة وربما غيرهم أيضاً قالوا: إنّ الصلاة بلا حضور ولا خشوع يحصل بها أداء الفرض ويسقط الطلب، ما هذا الكلام! إنّه لباطلٌ كلُّ آية تذكر الصلاة في القرآن تبطله»[٢].

وقد بنىٰ الشيخ علىٰ قوله هذا حكماً آخر ذكره السيد رشيد رضا فقال:

«وأصرِّح مع هذا بأنه كان كثيراً ما يجمع بين صلاتي الظهر والعصر، والمغرب والعشاء حتىٰ في الحضر، إذا لم يتيسر له صلاةُ الأولىٰ بالخشوع والحضور الذي يعتقد وجوبَه»[٣].

ومن اجتهاداته قوله بصحة الوضوء بماء الزهر والورد وماء الكولونيا، وفي هذا يقول: «من أين جاءهم أنّ ماء الزهر والورد لا يصحُّ الوضوء به؟ وهل فيه زيادةٌ عن الماء إلّا شيءٌ من الطِّيب الذي هو من مقاصد الشريعة، وماء الكولونيا أحسن شيءٍ للوضوء؛ فإنه يمنع آثار المرض أيضاً»[٤].

---

(١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار (٤: ٣٤٩، ٣٥٠).

(٢) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الأمام (١: ٩٤١).

(٣) المصدر السابق (١: ١٠٤٣).

(٤) المصدر السابق (١: ٩٤١).

ومن ذلك: ذهابه إلىٰ إباحة التيمم للمسافر حتىٰ مع وجود الماء، يقول في ذلك: «إنّ حكم المريض والمسافر إذا أراد الصلاة كحكم المحدِث حدَثاً أصغر أو ملامس النساء ولم يجد الماء، فعلىٰ كل هؤلاء التيمم فقط»، ثم أردف قائلاً: «هذا ما يفهمه القارئ من الآية نفسها إذا لم يكلِّف نفسه حمْلَها علىٰ مذهبٍ من وراء القرآن يجعلها بالتكلف حجّةً له منطبقة عليه»[1].

ومن ذلك فتواه بجواز أخذ الفوائد الرِّبوية علىٰ الأموال المودَعة في صندوق التوفير.

ومن ذلك: قوله بعدم حرمة التماثيل اليوم؛ معللاً ذلك بأن العبادة والتعظيم ـ اللذَين هما مناط التحريم الوارد في الأحاديث زمن الرسالة ـ غير متحققَينِ اليوم؛ فقد زالت معاني الوثنية للتماثيل من الأذهان الآن، وأصبحت من أفضل وسائل العلم بلا خلاف، وأصبح عملها كنقش صور الشجر والنبات في المصاحف التي لم يمنعها أحد من العلماء!

يقول الشيخ لتلميذه رشيد رضا بعدما كتب له واصفاً ما شاهده من الرسوم والتماثيل في متاحف صقلية وأديرتها وكنائسها ومقابرها وميادينها: «وربما تَعرِضُ لك مسألةٌ عند قراءة هذا الكلام وهي: ما حكم هذه الصور في الشريعة الإسلامية إذا كان القصد منها ما ذُكر من تصوير هيئات البشر في انفعالاتهم النفسية، وأوضاعهم الجسمانية؟ هل هذا حرام؟ أو مكروه؟ أو واجب؟... فأقول لك: إن الراسم قد رسم، والفائدة محققة لا نزاع فيها، ومعنىٰ العبادة وتعظيم التمثال أو الصورة قد محي من الأذهان، فإما أن تفهم الحكم من نفسك بعد ظهور الواقعة، وإما أن ترفع سؤالاً إلىٰ المفتي... فإذا أوردت عليه: «إنّ أشدَّ الناس عذاباً يوم القيامة المصوّرون»... فالذي يغلب علىٰ ظني أنه سيقول لك: إنّ الحديث جاء في أيام الوثنية، وكانت الصور تتخذ في ذلك العهد لسببين، الأول: اللهو، والثاني: التبرك بمثال من تُرسَم صورتُه من الصالحين. والأول مما يبغضه الدين، والثاني مما جاء الإسلام لمحوه، والمصوِّر في الحالين شاغلٌ عن الله، أو ممهِّد للإشراك به، فإذا زال هذان العارضان

---

(١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار (٥: ١١٩).

وقُصدت الفائدة؛ كان تصوير الأشخاص بمنزلة تصوير النبات والشجر في المصنوعات، وقد صنع دلك في حواشي المصاحف وأوائل السور ولم يمنعه أحدٌ من العلماء»[١].

وقد تابع التلاميذُ شيخَهم فيما ذهب إليه، ودافعوا عنه وردّوا علىٰ من انتقد تلك الفتاوىٰ، كرأيه في تعدّد الزوجات، وإباحة التيمم للمسافر الواجد للماء، وأكثرُ من دافع عن آراء الشيخ الفقهية: السيدُ رشيد رضا رحمه الله.

وقد أُثِرَ عن أولئك التلاميذ بعض الآراء الفقهية الشاذة:

من ذلك: ما ذهب إليه رشيد رضا من أنّ الربا المحرَّم هو ما كان أضعافاً مضاعفة، ذكر ذلك في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً ﴾ [آل عمران: ١٣٠]، وفي ذلك يقول: «والمراد بالربا فيها ربا الجاهلية المعهود عند المخاطبين عند نزولها، لا مطلق المعنىٰ اللغوي الذي هو الزيادة، فما كل ما يُسمّىٰ زيادةً محرَّم»[٢].

ومن ذلك أيضاً: ذهابه إلىٰ أنّ دية المرأة تساوي دية الرجل، وتابعه في ذلك الشيخ شلتوت مستدلاً بعمومات القرآن[٣]، وسنتكلم عن هذه المسألة لاحقاً.

ومن هذه الفتاوىٰ: فتوىٰ الشيخ محمد مصطفىٰ المراغي بجواز استنباط الأحكام الشرعية من ترجمة القرآن، يقول الشيخ: «والتراجم لا يصح أن تسمىٰ القرآن، ولكنّ سلب هذه التسمية لا يستلزم سلب جواز استخراج الأحكام منها، بل يجب أن يصح استخراج الأحكام منها؛ لأن الأحكام تستفاد من المعاني التي هي مدلولات الألفاظ العربية، والمعاني يصح نقلها إلىٰ اللغات الأخرىٰ»[٤].

---

(١) محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ص٢٤٥ .

(٢) محمد رشيد رضا، تفسير المنار (٤: ١٢٣).

(٣) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص٢٣٦ .

(٤) محمد مصطفىٰ المراغي، بحث في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها، ص١٢ .

ومنها دعوة الشيخ شلتوت رحمه الله إلىٰ إعادة النظر في حكم المرتد المستقر في الفقه الإسلامي، وهو وإنْ لم يقل ذلك صراحة إلّا أنّ كلامه يشير إلىٰ ذلك، فقد قال: «وقد يتغير وجه النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أنّ كثيراً من العلماء يرىٰ أنّ الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأنّ الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين، والعدوان عليهم، ومحاولة فتنتهم عن دينهم، وأن ظواهر القرآن الكريم في كثير من الآيات تأبىٰ الإكراه علىٰ الدين»[1].

ومن ذلك أيضاً: ما ذهب إليه الشيخ عبدالمتعال الصعيدي من أنّ القطع في السرقة والرجم في الزنا يمثّلان العقوبة القصوىٰ، كما أنّ القتل أقصىٰ عقوبة في الحرابة، ووصف الشيخ محمد مصطفىٰ المراغي الذي عاقبه علىٰ ذلك بأنه ملاينٌ للرجعية، وكان يرىٰ أنّ رأيه في الحدود من التجديد الملائم للعصر؛ مما يسهل العمل بالشريعة! ولندع الشيخ عبد المتعال يحدثنا عن ذلك وهو يتكلم عن الشيخ المراغي، حيث يقول:

«كان يميل إلىٰ ملاينة الرجعية، وكان لهذا أثره معي في رأيي في أنّ كلاً من القطع في السرقة والرجم في الزنا إنما هو أقصىٰ عقوبة فيهما، كما أنّ القتل أقصىٰ عقوبة في حدّ الحرابة، وبهذا يمكننا أن نخفِّفَ في ذلك بما يلائم زماننا، ونذلل أكبر عقبة تعترض العمل بشريعتنا في عصرنا، فآثرَ أن يُرضِيَ الرجعية بعقابٍ هدأت به، وإن كان أقل من العقاب الذي كانت تريده لي، وتناسىٰ أنّ رأيي في صميم التجديد والإصلاح»[2].

هذا النص من كلام الشيخ الصعيدي رحمه الله يصف بدقّة بالغة الباعث لرجال مدرسة الإصلاح ـ وهو منهم ـ علىٰ هذه الاجتهادات، فهم وإن اختلفوا في بعض المسائل فيما بينهم كعقوبتَي القطع والرجم، إلّا أنّ الأساس الذي انطلقوا منه يظل واحداً، وهو دعوىٰ ملائمة

(١) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص٢٨١.

(٢) عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، ص٤١٤.

روح العصر، وتسهيل العمل بالشريعة بإزالة ما يعترضها من العقبات، التي منها قسوة الحدود، فهي لم تعد مقبولةً في مجتمعات اليوم!

أثر مدرسة التجديد في منهج بناء الأحكام:

هذه الآراء الفقهية الشاذة لرجال مدرسة الإصلاح، إذا ضُمَّ إليها ما شذت به أيضاً في مسائل العقيدة، نجد أنّ صانعيها اضطروا كي يثبتوا تلك الآراء إلىٰ تخطِّي سور الإجماع، وإنكار تواتر كثيرٍ من الأحاديث، والاكتفاء بالدلالات العامة للقرآن في بعض المسائل، وعدم الالتفات إلىٰ ما ورد بشأنها في السنة، وتوسيع مفهوم الضرورات والحاجيات المبيحة للمحرَّمات، وكذلك فتح باب التلفيق للمجتهدين، بعد أن كان مقصوراً علىٰ المقلدين.

وعندما نقول: إنّ أصحاب هذه الآراء اضطروا إلىٰ ذلك فلا يعني هذا أنهم أرادوا التحايل علىٰ الأحكام الشرعية عن قصد وسوء نية.. كلا.. وإنما الذي حدا بهم إلىٰ ذلك استحواذ فكرة التجديد عليهم بعد الصدمة الحضارية الناجمة عن غزو أوروبا لديار المسلمين، هذه الصدمة جعلتهم يثورون علىٰ أوضاع المسلمين المتردّية، فهبوا للدعوة إلىٰ الاصلاح والتجديد، لكنهم في هبتهم تلك كانوا متأثرين بأفكار ونظم الغازي، فهدموا الصحيح مع السقيم، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.

فقد تخطَّوا الإجماع في مسائل أشهرها مسألة تعدد الزوجات، فدعا بعضهم إلىٰ تقييده، وبعضهم الآخر إلىٰ تحريمه[١].

وممن تكلم بشيءٍ من التفصيل محاولاً البرهنة علىٰ عدم صحة وحجية الإجماع الذي تحدث عنه الأصوليون الشيخ محمود شلتوت في كتابه «الإسلام عقيدة وشريعة»[٢]، وقد سرت هذه العدوىٰ إلىٰ بعض تلاميذهم فيما بعد.

---

(١) د. فهد الرومي منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ص٦٦٨-٦٨٠.

(٢) ص٥٤٤ - ٥٤٥.

وأنكروا تواتر أحاديث علامات الساعة الواردة في ظهور الدجال ونزول عيسىٰ عليه السلام، فاتحين بذلك باب التشكيك في السنة[١].

ومن ذلك الاكتفاء بدلالات القرآن العامة، وعدم الالتفات إلىٰ ما بيّنها من أحاديث، كمسألة التيمم للمسافر الواجد للماء، فقد ردّوا كل الأحاديث الواردة في ذلك، والتي روتها الكتب الستة، وهي صريحة في عدم جواز التيمم للمسافر الواجد للماء، ولكن الشيخ محمد عبده يرىٰ أنّ الآية وحدها كافية في بيان الحكم، وأن محاولة فهمها من خارج القرآن ما هي إلّا تكلف، يشير بذلك إلىٰ الأحاديث الواردة في تفسيرها، وقد سبق أن نقلنا قوله في آية التيمم من قبل.

أمّا الشيخان رضا وشلتوت فقد ذهبا إلىٰ أن الأحاديث الواردة في الموضوع واقعةُ عينٍ لا تفيد صرف الآية عن معناها الظاهر، وزاد الشيخ شلتوت فاشترط أن يكون هناك إجماع صريح صحيح يفيد اشتراط فقد الماء، ويبدي الشيخ رشيد تعجبه من عدم قول الفقهاء بهذه الرخصة طيلةَ القرون السابقة، رغم وضوح الآية في الدلالة عليها؛ ويرىٰ أنّ المانع لهم من ذلك يكمن في تقليدهم للمذاهب الفقهية![٢]، ونحن نعلم أنّ جماهير الفقهاء رضوان الله عليهم، إنما ذهبوا إلىٰ ما ذهبوا إليه في هذه المسألة بناءً علىٰ المنهج العلميّ للاستنباط القاضي بأن السنةَ مبينةٌ للقرآن، ولو أرادوا أن يكتفوا بالقرآن وحده في بيان الأحكام لكان من الطبيعي أن يكون لهم فضل السبق في معرفة الحكم الذي اكتشفه رجال مدرسة الإصلاح، فالحاجز لأولئك الفقهاء عن القول بمثل ما قال هؤلاء لم يكن التقليد كما يرىٰ السيد رشيد؛ وإنما المنهج الذي خرق أسواره رجال مدرسة التجديد.

---

(١) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص٦٢ - ٧٧.

(٢) محمد رشيد رضا، تفسير المنار (٥: ١٢٠-١٢٢)، ومحمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم، ص٣٢٧ - ٢٣٨.

ومن ذلك توسيعهم لباب الضرورات المبيحة للمحرَّمات بدعوىٰ حاجة العصر، فمن المعلوم المقرر في الأصول أنّ الأحكام التي تتغير بتغير الزمان أو المكان إنما هي الأحكام المبنية علىٰ العرف أو المصلحة، فهذه تتغير بتغيرها، أمّا غير ذلك من أحكام المحرّمات أو الواجبات ـ وهي العزائم ـ فإنها أحكام ثابتة مستمرة ملزمة لكل الأفراد في كل الأحوال، ولا يُستثنَىٰ من ذلك إلّا حالات الرخصة التي أذن فيها الشارع بإتيان المحرم أو ترك الواجب بشروطه المبينة في مظانها، مع بقاء حكم الأصل وهو التحريم أو الوجوب، فالعزيمةُ أصل، والرخصةُ أمرٌ عارض.

ولكنّ الشيخ مؤسس المدرسة ذهب إلىٰ غير ذلك، فهو يرىٰ أنّ ضرورة الوقت تبيح للناس الإقتراض الرِّبوي، وعلةُ الإباحة عنده: أنّ القول بالتحريم أدىٰ إلىٰ لجوء الناس إلىٰ الاستدانة من الأجانب بفوائد فاحشة استنزفت الثروة الوطنية، ويحمّل الشيخ عبده الفقهاء مسؤولية ذلك؛ لأنهم يُفتُون بالتحريم تقليداً للكتب التي تنصّ علىٰ ذلك، وفي هذا يقول: «إنّ أهل بخارىٰ جوّزوا الربا لضرورة الوقت عندهم، والمصريون قد ابتلوا بهذا فشدد الفقهاء علىٰ أغنياء البلاد فصاروا يرون أنّ الدِّين ناقص؛ فاضطر الناس إلىٰ الاستدانة من الأجانب بفوائد فاحشة استنزفت ثروة البلاد وحوّلتها للأجانب، والفقهاء وهم المسؤولون عند الله تعالىٰ عن هذا وعن كل ما عليه الناس من مخالفة الشريعة؛ لأنه كان يجب عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان ويطبقوا عليه الأحكام بصورة يمكن للناس اتباعها، لا أنهم يقتصرون علىٰ المحافظة علىٰ نقوش هذه الكتب ورسومها ويجعلونها كل شيء، ويتركون لأجلها كل شيء»[1].

ومن أغرب ما أُثر عن مدرسة الاصلاح الطريقةُ الجديدة في سن الأحكام الشرعية التي قال بها الشيخ محمد مصطفىٰ المراغي، وهي: أنّ للمسؤولين عن وضع القوانين أن

---

(١) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام (١: ٩٤٤).

يضعوا من التشريعات ما يرونه مناسباً للزمان والمكان، ثم تأتي بعد ذلك عملية البحث عن السند الشرعي لها، وفي هذا يقول الشيخ للجنة تنظيم الأحوال الشخصية التي أمر بتشكيلها: «ضعوا من المواد ما يبدو لكم أنه يوافق الزمان والمكان، وأنا لا يعوزني بعد ذلك أن آتيكم بنص من المذاهب الإسلامية يطابق ما وضعتم»[١].

زرعها لداء الاستهانة بتراث الأمة العلميّ ومنه الفقه:

لعل أخطر ما قامت به هذه المدرسة: زرعها لما سمّاه بعض من كتب عن تاريخها: (داء الاستهانة بالتراث العلمي للأمة)، والذي بدأ ذلك هو الشيخ محمد عبده؛ حيث كان يذم كتب المذاهب الفقهية وفقهاء المذاهب، ويطعن في كل الكتب التي تُدرَّس في الأزهر علىٰ اختلاف أنواعها، من بلاغة وفقه ونحو، وسائر علوم العربية والدين.

ومن ذلك رأيه في الفقهاء الذي حكاه تلميذه رشيد رضا[٢]، وفيه يقول: «ومن العجيب أن فقهاء المذاهب الأربعة وربما غيرهم أيضاً قالوا: إن الصلاة بلا حضور ولا خشوع يحصل بها أداء الفرض ويسقط الطلب، ما هذا الكلام؟ إنه لباطل، كل آيةٍ تذكر الصلاة في القرآن تبطله... ولكن هؤلاء الفقهاء حرّفوا كل نصوص الكتاب والسنة، إنّ اليهود لم تحرّف التوراة أكثر مما حرّفوا...»[٣]!

وقد ورّث هذا الطعنَ لصغار طلبة العلم في الأزهر ممن كانت لهم به صلة، وسرىٰ هذا الطعن إلىٰ المدارس وغيرها من الشرائح.

---

(١) عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، ص٤١٣.

(٢) تاريخ الأستاذ الإمام (١: ٩٤١ - ٩٤٢).

(٣) كنت قد قرأت هذه العبارة في كتاب «منهج المدرسة العقلية في التفسير» للدكتور فهد الرومي؛ فلم تطب نفسي حتىٰ تحصلت علىٰ نسخة مصورة من الكتاب الذي نُقلت منه، وراجعت ذلك، ومما يؤسف له أن نقل الدكتور الرومي كان صحيحاً، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

والذي قام ببيان دور الشيخ محمد عبده في زرع هذا الداء هو الأستاذ محمود محمد شاكر، فقد ذكر في مقدمته لكتاب «أسرار البلاغة» للإمام عبد القاهر الجرجاني أنه قد أخذ يبحث عن سرّ غمز كلٍّ من الشيخ رشيد رضا وعبد الرحمن البرقوقي في عمل السكّاكي وكتب السعد التفتازاني، فعلم بعد سؤاله مَن عاصر الشيخ محمد عبده أنهما ـ أي رضا والبرقوقي ـ إنّما يرددان ما كان يقوله الشيخ في دروسه من ذمّ للكتب التي يدرسها طلبة الأزهر.

وفي هذا يقول الأستاذ محمود شاكر: «فلم أزل أسائل نفسي وأسائل الكبار الذين أدركوا ذلك الزمان قبل أن أولد، فعلمت منهم أن ما قاله الشيخان إنما هو ترديد لما كان يقوله الشيخ محمد عبده في دروسه ومجالسه في ذم الكتب التي كان طلبة الأزهر يدرسونها، فتلقفوا عنه هذا الطعن بالتسليم دون فحص أو نظر، وهذه الخصلة وحدها ليست من خصال أهل العلم، إنما هي تشدّق وثرثرة، كل امرئ قادر علىٰ أن يتبجح بها ويتباهىٰ، وقبل كل شيء فهي في حقيقتها صدٌّ صريح عن هذه الكتب، يورث الازدراء ويغري بالانصراف عما فيها، ويحمل علىٰ تحقير أصحابها، وفُتح هذا الباب ولم يغلق إلىٰ اليوم»[1].

وبعد ذلك بين الأستاذ شاكر صلة رشيد رضا والبرقوقي بالشيخ عبده، وشهودهم للمعركة اللسانية بين شيخهم وعلماء الأزهر، وأنهم فقط مرددون لتجريحه وانتقاصه للكتب التي كانوا يدرسونها، ثم أردف يقول: «ولم يقتصر ذم الشيخ عبده علىٰ كتب البلاغة وحدها، بل تناول الطعنُ الجارحُ كل الكتب التي كانت تدرَّس في الأزهر علىٰ اختلاف أنواعها، من بلاغة وفقه ونحو وبقية علوم العربية والدين، وذاع هذا الطعن، وتناقلته ألسنة المحيطين به من صغار طلبة الأزهر وطلبة المدارس وغيرهم من الطوائف، فكان هذا أوّل صدع في تراث الأمة العربية الإسلامية، وأوّل دعوة لإسقاط تاريخ طويل من التأليف، وما كتبه علماء الأمة

---

(١) محمود محمد شاكر، من تقدمته لكتاب «أسرار البلاغة» لعبد القاهر الجرجاني، ص١٨، ١٩.

المتأخرون، إسقاطاً كاملاً يتداوله الشباب بألسنتهم، مستقراً في نفوسهم، وهم في غضارة الشباب لا يطيقون التمييز بين الخطأ والصواب، وليس عندهم من العلم ما يعينهم علىٰ الفصل في المعركة التي دارت بين شيوخ الأزهر والشيخ محمد عبده، وليس في أيديهم سوىٰ ما قاله الشيخ في التجريح والطعن الذي صدهم صداً كاملاً أيضاً عن هذه الكتب، وأورثهم الاستهانة بها، والاستهانةُ داءٌ وبيل يطمس الطرق المؤدية إلىٰ العلم والفهم»[١].

مدرسة التجديد اليوم:

لا ريب أنّ الأفكار التي جاء بها رجال المدرسة، سواء في العقيدة أو الفقه، لم تجد طريقها إلىٰ من حولها بسهولة، فقد قام من يعارضها من داخل الأزهر وخارجه، ويبدو أنّ قوة معارضة شيوخ الأزهر يومها ـ وكانت فيهم بقية من أساطين العلم ـ قد عملت علىٰ تحجيم تلك الأفكار، أو جعْل من يؤمن بها لا يجرؤ علىٰ الدعوة إليها بصوت مسموع؛ ولا أدل علىٰ ذلك من أن بعضهم كان يكتب ما يراه من آراء شاذة ثم يضع حرفاً يرمز إلىٰ كاتبه في موضع التوقيع، وكانت مجلة الرسالة هي المكان الذي يوالي نشر مقالات كثيرٍ من هؤلاء[٢]، ولكنْ يبدو أنّ ذلك التحجيم لم يكن كافياً؛ إذ ظلت آثارها تظهر بين الحين والآخر في صورة كتاب أو فتوىٰ تثير غبار الجدل حولها مدةً من الزمن.

غير أنّ ظهور ما اصطلح علىٰ تسميته بالصحوة الإسلامية منذ ثلاثة عقود تقريباً، وتأثيراتها السياسية والاجتماعية في كثير من البلدان الإسلامية، صاحَبَه ظهور فئة من الكتّاب معظمهم من أصحاب الخلفيات القانونية، والبعض منهم يمسك بزمام القيادة الفكرية لبعض التنظيمات الإسلامية السياسية.

---

(١) محمود محمد شاكر، من تقدمته لكتاب أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني، ص٢٠ - ٢١.

(٢) أشار إلىٰ هؤلاء الشيخ محمد زاهد الكوثري رحمه الله تعالىٰ في أحد مقالاته، راجع كتاب «مقالات الكوثري»، ص١٨٩.

هذه الفئة تركّز علىٰ الكتابة في المواضيع السياسية، وقضايا المرأة، ومسألة الحدود في الشريعة، وهي في أحاديثها وكتاباتها عن القضايا سالفة الذكر تسعىٰ إلىٰ إيجاد فقه جديد للحريات التي هي الشغل الشاغل للأستاذ راشد الغنوشي، فهي قطب الرحىٰ في معظم كتاباته؛ لذا تجده ينادي بأن حدّ الردة غير صحيح لأنه مصادم في نظره لمبدأ حرية العقيدة التي جاء بها القرآن ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ومعنىٰ هذا أن الفقهاء القائلين بحد الردة عبر ثلاثة عشر قرناً كانوا مخطئين في إجماعهم علىٰ هذا الحكم المبنيِّ علىٰ السُّنة!

كما أنهم يرون أنّ الجهاد إنما هو للدفاع ورد العدوان عن أرض المسلمين لا غير، أمّا الجهاد الذي تكلم عنه الفقهاء في مصنفاتهم فقد أملَتْه عليهم طبيعة المرحلة التي عاشوا فيها، وهي لم تعد صالحة في ظل الأوضاع والقوانين الدولية اليوم.

وفي قضايا المرأة يبحثون عن الأدلّة التي تثبت أنّ الإسلام أعطىٰ المرأة حقوقها السياسية بدءاً من حق الانتخاب، وانتهاءً بحق توليها منصب القيادة العليا للدولة.

أمّا مسألة الحدود فهم يسعون بكل الطرق إلىٰ إبطالها ولكن بصبغة شرعية، وحيث إنهم لا يستطيعون إنكار ما ورد منها في القرآن، فقد لجأوا إلىٰ إيجاد تفسيرات جديدة لها تجعل من آيات الحدود نصوصاً تاريخيةً صالحةً لزمن الوحي، أمّا الحدود الواردة في السنة فأمرها أهون؛ فهم إمّا أن يشككوا في ثبوتها، أو يردوها بزعم أنها تخالف نصوص القرآن الكريم!

ومن هؤلاء الكتّاب: الدكتور حسن الترابي، والأستاذ راشد الغنوشي، والأول من رجال القانون الدولي، والثاني من أصحاب الدراسات الفلسفية، ومنهم الدكتور سليم العوّا، والدكتور معروف الدواليبي، وهما قانونيان، والدكتور أحمد كمال أبو المجد، والدكتور محمد فتحي عثمان، والمستشار القانوني طارق البِشْري، وكل هؤلاء يدندن حول المسائل التي أسلفنا ذكرها.

كل الآراء الفقهية الصادرة عن هؤلاء الكتّاب يمكن ردّها والإجابة عنها بكلمة واحدة

هي: أنها علىٰ فرض صحتها لا قيمةَ لها من الناحية العلمية؛ لأنها صادرةٌ عن غير أهلها، فكيف إذا جمعت إلىٰ جانب ذلك الخطأ في الاستدلال والخطأَ في النتيجة؟!

بيد أن الأمر اختلف في العقدين الأخيرين، فقد وجدنا من الشخصيات الأزهرية من يصدر هذه الفتاوىٰ، ونظراً لتأثير هذه الشخصيات في جزء من شرائح المجتمع بحكم مواقعها؛ كان من الواجب بيان خطأ هذه الفتاوىٰ، وقبل ذلك وهو الأهم بيان خطأ المنهج الذي حاول مصدروها أن يبنوها عليه، وهذا ما تتناوله الصفحات التالية بشيءٍ من التفصيل.

❊ ❊ ❊

دراسة نقدية للأصول المنهجية
لفتاوىٰ الدكتور يوسف القَرَضاوي

تُعَدُّ فتاوىٰ مدرسة الإصلاح بدايةَ عهدٍ جديد في الفتوىٰ الشرعية، وقد رأينا في الصفحات السابقة نماذج منها. صحيح أنّها لم تكن كثيرة في عددها، ولكنها فتحت الباب لمن جاء بعد رجالها الأوائل للدعوة إلىٰ الاجتهاد والتجديد، ليس في الفروع فحسب، بل حتىٰ في الأصول، وأعني بذلك أصول الفقه.

ومن أصحاب هذه الدعوة فضيلة الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي حفظه الله، الذي تأثر بهذه المدرسة، كما تأثر بطريقة الشيخ سابق رحمه الله في الكتابة الفقهية التي سبق أن شرحناها وبيّنا ملامحها في الفصل السابق، وذكر هو هذا التأثر، وكيف أنه انتهج هذا الأسلوب منذ وقت مبكر في مقدمة كتابه «فتاوىٰ معاصرة».

وقد يستغرب البعض ـ إن لم يستنكر ـ اختيار الدكتور يوسف القرضاوي نموذجاً لغياب المنهج في البحث والفتوىٰ، وهو الشخصية الأزهرية المعروفة للكبير والصغير، خاصةً في البلدان العربية، والمقدَّم لجمهور المسلمين علىٰ أنه الممثل لتيار الوسطية والاعتدال في الفقه والفتوىٰ، فمن كان في حجمه ومركزه كيف ينتقد؟ ومن ذا الذي ينتقد؟ وفي ماذا؟ أفي الناحية العلمية المنهجية؟ وهل يشك أحد في علم الرجل؟ ومن هذا الذي يتجرأ علىٰ هذا الاتهام؟!

والجواب: إن هذا هو بيت القصيد في الموضوع، فشهرة الأستاذ أتاحت له إذاعة آرائه

ونشرها من خلال برنامجه التلفزيوني الأسبوعي، والذي مكّنه من الإطلال علىٰ قطاع عريض من المسلمين، زد علىٰ ذلك رئاسته للمجلس الأوروبي للبحوث والإفتاء، فهو وإن كان يضم عدداً من العلماء الآخرين فإنّ العين لا تخطئ تأثر المجلس في منحنىٰ فتاواه باتجاه الشيخ في صناعة الفتوىٰ وإصدارها.

لقد كان لشهرة الشيخ دور كبير في نشر العديد من آرائه وفتاواه الفقهية الشاذة والخطيرة، في منهج الوصول إليها ابتداءً، وفي نتيجتها انتهاءً، دون أن تَلقَىٰ الردودُ التي تمت علىٰ بعضها نفسَ الحجم من الانتشار والمعرفة والوصول إلىٰ نفس الجمهور الذي بلغته فتاوىٰ الشيخ.

ولمعرفة أثر الشهرة العلمية أسوق المثال التالي:

منذ ربع قرن تقريباً قامت ضجّة في السودان بسبب مجموعة من الفتاوىٰ والآراء التي أصدرها الدكتور حسن الترابي، وقام بالرد عليه فيها بعض العلماء من داخل السودان وخارجها، ومن هذه الفتاوىٰ يومها:

١ ـ عدم إقامة حدّ الرجم علىٰ الزاني المحصَن.

٢ ـ ليس في الإسلام ما يمنع زواج المسلمة بالكتابي.

٣ ـ أن الردة ليست في الخروج من دين سماوي إلىٰ آخر بل إلىٰ الشرك فقط.

٤ ـ أنه ليس في الخمر حدّ وإنما تعزير[١].

إلىٰ جانب بعض الفتاوىٰ الأخرىٰ، خاصةً فيما يتعلق بالمرأة، مما أثار عليه حفيظةَ العلماء في السودان.

وتمر السنون ويخرج الدكتور الترابي بعد ربع قرن معيداً نفس الآراء والفتاوىٰ الشاذة،

---

(١) عبد الفتاح محجوب، حسن الترابي وفساد نظرية تطوير الدين، ص٢٣٣ - ٢٣٤.

وزاد عليها القول بأنّ شهادة المرأة تعدِلُ شهادة الرجل! وفي هذه المرة[1] قامت مجموعة من علماء السودان يرفع دعوىٰ ضده بسبب هذه الأفكار التي ينشرها.

من ناحية أخرىٰ نجد الأستاذ القرضاوي في السنوات الأخيرة يصدر الفتاوىٰ التالية:

١ ـ أنّ الردة قسمان: مغلّظة ومخفّفة، وأنّ العقوبة إنما تتعلق بالمغلّظة منها، وأن عقوبة القتل للمرتد في عهده ﷺ قد تكون من باب السياسة الشرعية الراجعة إلىٰ ولي الأمر حسب ما يراه من مصلحةٍ في ذلك.

٢ ـ أنّ الرجم تعزير يعود تقريره إلىٰ تقدير القاضي، وهو في رأيه كالتغريب مع الجلد حسب رأي فقهاء المدرسة الحنفية في عقوبة الزاني غير المحصَن.

٣ ـ أنّ للمرأة إذا أسلمت البقاءَ مع زوجها غير المسلم بكامل الحقوق الزوجية.

وهناك فتاوىٰ أخرىٰ له شاذة خرق فيها الإجماع، غير أنّ الذي يهمنا منها الآن هذه الثلاث، فالمتأمل فيها لا يجد فرقاً كبيراً بينها وبين فتاوىٰ الترابي في نفس المسائل، فما الذي أثار العلماء علىٰ فتاوىٰ الترابي، في حين لا نجد ردّ الفعل نفسه تجاه فتاوىٰ الأستاذ القرضاوي المشابهة؟

لا ريبَ أنّ هناك جملةً من الأسباب الكامنة وراء ذلك:

أولها: أنّ الدكتور الترابي معروفٌ بأنه من رجال القانون الدستوري، فكلامه لا يتعدىٰ التأثير في الأفراد الذي تجمعه معهم الرابطة التنظيمية السياسية، أو أولئك المؤمنين بتأويل أحكام الشريعة بما يتوافق ومفاهيم الغرب السائدة، فهو في نظر العامة غير متخصّص في علوم الشريعة، مما يجعل كلامه فيها دخيلاً، فيما يُعَدُّ الأستاذ القرضاوي من علماء الشريعة المتخصصين فيها، فكلامه في مسائلها يؤخذ علىٰ أنه كلامُ مَن خَبرَ أسرارها.

---

(١) عام ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٦م.

الأمر الثاني: كان خروج الدكتور الترابي بآرائه جملةً واحدة، مما جلب عليه ذلك السخط، أمّا الأستاذ القرضاوي ففتاواه جاءت متفرقة وعلىٰ مُدَدٍ متباعدة، مما يجعلها في نظر القارئ تبدو في دائرة: (لكل جوادٍ كبْوة، ولكل عالمٍ هفْوة)، وإن كان من الملاحظ أنّ العديد من هذه الفتاوىٰ الشاذة جاءت متقاربة في زمن إصدارها في السنين الأخيرة، وفي نظري أن هذا عائد إلىٰ زيادة ثقة الشيخ في أنّ كلمته أصبح لها وزن وأنصار، مما شجعه علىٰ التصريح بهذه الآراء، ولا أدلّ علىٰ هذا من قوله في تعليقه علىٰ فتاوىٰ الشيخ الزرقا رحمه الله: إنه كان قد كتب شيئاً في مسألة رجم المحصَن ولكنّه لم يجرؤ علىٰ نشره، وهذه المسألة سيأتي بيانها فيما بعد، ولكن السؤال: ما الذي جعل الشيخ لا يجرؤ علىٰ نشر رأيه في الرجم يومَها وجرأته علىٰ ذلك الآن؟!

والجواب: هو ما سبقَ أن قلته منذ قليل، وهو: الشهرة، فالأستاذ القرضاوي استوثق الآن أنّ له جمهوراً يسمع لما يقول، مما شجعه علىٰ التصريح بتلك الآراء.

والأمر الثالث: أن الدكتور الترابي كان مصرِّحاً بآرائه بوضوحٍ مصحوبٍ أحياناً بتسفيهٍ لعلمائنا القدامىٰ، فيما نجد الأستاذ القرضاوي يؤكّد علىٰ احترامه لأولئك العلماء قبل أن يبدي مخالفته لهم. وانظر علىٰ سبيل المثال ما قاله عنهم بين يدي بحثه في موضوع دية المرأة في الشريعة الإسلامية، فقد ذكر أنه ليس من مسلكه الفكري قط في أي مدة من حياته التنقّص من جهود أسلافنا، أو التقليل من قيمة تراثنا، وأنه يقدّر كل التقدير ويكن كل الاحترام للعلماء في سائر العصور، ويتتلمذ عليهم، ولكنه لا يُضفي عليهم العصمةَ فيما انتهوا إليه من آراء. ثم خلص في النهاية إلىٰ نتيجة قال فيها: «إنّ هذا الرأيَ المشهورَ الذي أخذ به الجمهور: لا يستند إلىٰ نصٍّ من القرآن الكريم، ولا من السنة النبوية، ولا من إجماع متيقن، ولا من قياس مسلَّم، ولا مصلحةٍ معتبرة»[1]!

---

(١) راجع بحث: «دية المرأة في الشريعة الاسلامية» علىٰ الموقع الإلكتروني للشيخ القرضاوي.

والرأي المشهور ـ تنصيف الدية ـ ليسَ في الحقيقة رأيَ الجمهور كما يقول الشيخ، بل هو إجماع علماء الأمّة عبر عصورها الماضية من لدن الصحابة رضوانُ الله عليهم وإلىٰ يوم الناس هذا، فإذا كانوا فيما ذهبوا إليه لا يستندون إلىٰ قرآن، أو سنة، أو إجماع، أو قياس، أومصلحة؛ فإنّ أيَّ عاقلٍ يسأل: من أين جاؤوا بهذا الحكم إذن؟ وكيف يفسَّر اتفاقهم عليه طوالَ عهودهم السالفة؟ وهم ليسوا عشرةً أو عشرين بل آلافٌ ومنهم الصحابة؟

فقول الشيخ: إنهم لا يستندون في التنصيف إلىٰ عقل أو نقل اتهامٌ لهم بأحد أمرين: إمّا التدليس علىٰ الأمّة واختراعهم لحكمٍ ما أنزل الله به من سلطان، أو أنهم فاتهم ما أدركه الشيخ بعد هذه العصور الطويلة، وفي هذا رميٌ لهم بالجهل وإنْ لم يصرِّح بذلك الشيخ أو يقصِدْه.

وأخيراً.. فإنّ مما يدل علىٰ الأثر السلبي والخطير للشهرة ـ أحياناً ـ عدم ردّ العلماء صراحة وبصورة مباشرة علىٰ فتاوىٰ الشيخ التي شذ فيها وخرق الإجماع، باستثناء الردود القليلة والقوية علىٰ فتاوىٰ الشيخ بشأن دية المرأة، أو بقاء المرأة إذا أسلمت مع زوجها غير المسلم، أو شراء البيوت بالقروض الربوية في الغرب. وهذا راجعٌ في نظري للهَيبة العلمية التي تكوّنت للشيخ من خلال برنامجه التلفزيوني، إذ من الشيوخ المعروفين من لم يقم بأي ردّ علمي، وفي ذات الوقت انتقدوا الأستاذ القرضاوي نقداً قاسياً بلغ إلىٰ حد التجريح لشخصه في بعض الدروس أو الأحاديث الخاصة، وهذا ليس من خُلُق العلماء في شيء؛ فواجب العلماء أن يبينوا ما يعتقدون أنه الحق والصواب بأسلوب علمي صريح بعيد عن الطعن والسباب، الذي غالباً ما تكون نتائجه سلبيةً علىٰ الطاعن لا المطعون.

أعود فأقول: إنّ اختيار الشيخ الأستاذ القرضاوي كنموذج لغياب المنهج العلمي في البحث والفتوىٰ الفقهيين لم يكن سببه الناحيةَ العلمية فحسب، وإنما الشهرة الإعلامية التي مكّنت لآرائه من الذيوع والانتشار، بصرف النظر عن قبولها أو رفضها من السامعين أو

المشاهدين، فكم من راسخٍ في العلم لا يعرفه الناس، وإن كان له شيء مكتوبٌ فالمطّلعون عليه قلّة من أهل التخصّص، فليست القدرات العلمية أو الفكرية العاملَ الوحيدَ في ظهور بعض الناس أو خمولهم في المحيط العلمي أو الثقافي، فهناك عواملُ أخرىٰ يقف علىٰ رأسها الجانب الإعلامي الذي يرفع أناساً ويخفض آخرين.

وإذا كان الإعلام قد رفع أناساً إلىٰ مصاف كبار الدعاة إلىٰ الإسلام وهم لا يُحسنون أياً من علومه، واختصاصاتهم في علوم غير شرعية، ومع ذلك كوّن لهم الإعلامُ جمهوراً يستمع ويتابع أقوالهم، ومنهم ـ أي هؤلاء الدعاة ـ من لا يستطيع قراءةَ حديث نبوي واحد قراءةً صحيحة! فكيف لا يتكوّن لشيخٍ تخرّج في الأزهر جمهورُه ومستمعوه، وهو الذي يحدّثهم عن مقاصد الشريعة، وفقه الأولويات والموازنات، وفقه التيسير، والتجديد والاجتهاد في الشريعة، ومراعاة ظروف العصر، وكلها عناوين جديدة جذّابة لم يَعتَدْ جمهور المثقفين علىٰ سماعها من قبل.

فلو كان الأستاذ القرضاوي مِن هؤلاء الذين يعيشون في الظلّ لما كانت هناك حاجةٌ للكتابة عن منهجه في الفتوىٰ والبحث؛ إذ تأثيره عندها لن يعدو القلة التي قد تطّلع علىٰ ما كتب، غيرَ أنّ الأمرَ هنا يختلف، فالشهرة التي نالها جعلَتْ من كلامه عن الاجتهاد والتجديد يتردد بين شريحة كبيرة من المثقفين ثقافة إسلامية سطحية.. بل تعدّىٰ الأمر إلىٰ بعض مَن ينتسب إلىٰ العلم والعلماء! الذين منهم من بدأ يكتب مجتهداً في بعض القضايا، سالكاً نهج الشيخ في الاستدلال، ولذا بدأت فتاواهم الشاذة تطل برأسها، وقد فكّرتُ في ذكر هؤلاء ونقد مقالاتهم، ولكني رأيت أن الأمر سيطول فصرفت النظر عنه؛ ثم إنهم حيث اتخذوا من الأستاذ القرضاوي إماماً؛ فإن نقد منهجه هو نقدٌ لمنهج أولئك التابعين.

والأستاذ يمثل في خطّه الفقهي العام مدرسة الإصلاح الديني التي أسسها الشيخ محمد عبده، بل إنّه يمثل النجاح لهذه المدرسة بعد أن غربت شمسها وفشلت محاولات

إحيائها ودفعها التي قام بها كلٌّ من الشيخين: محمد البهي ومحمود شلتوت رحمهما الله، وقد بيّنا الملامح العامة لهذه المدرسة في التمهيد السابق، والذي أبرزه تأويلها للأحكام الشرعية المتقاطعة مع مفاهيم الغرب فيما يخص المرأة، والربا، والجهاد، والعلاقات الدولية، والموقف من أهل الكتاب، وأحكام الحدود.

وهذا ما يفسّر حفاوةَ أرباب مدرسة التجديد الديني من القانونيين وغيرهم وإشادتَهم بالأستاذ القرضاوي دون غيره من الشيوخ، فهذا الدكتور محمد عمارة[1]- جامع تراث وأعمال مفكّري هذه المدرسة - يصف الشيخ محمد عبده، والشيخ القرضاوي بأنهما الممثلان للوسطية في الإسلام[2].

وفي المقابل نجد الأستاذ الشيخ يدافع عن مفكّري هذه المدرسة ولا يرتضي وصْمَهم بالهزيمة النفسية أمام تيار الحضارة الغربية، وهو الوصف الذي وصف به صاحب «الظلال» مَن يفسّر مفهوم الجهاد وغاياته في الإسلام من المعاصرين بخلاف ما هو مستقر عند علماء الأمّة قاطبة خلال عصور الإسلام الطويلة.

ورغم أن صاحبَ «الظلال» عمّم ولم يذكر أسماءً بعينها فإنّ الشيخ في ردّه ذكر مجموعةً من الأسماء لعلماء ومفكرين معاصرين ممن ذهب إلىٰ تفسير الجهاد بالمفهوم الذي انتقده سيّد، والأسماء التي أوردها الشيخ فيها الكثير من الشخصيات التي تأثر رأيها في هذه المسألة بما قاله رجال مدرسة التجديد فيها، وهم في اتجاههم الفقهي أبعدَ ما يكونون عن توجه هذه المدرسة، ولعل أبرز هؤلاء: الشيخ جمال الدين القاسمي رحمه الله المعروف بأنه من رجال مدرسة الحديث.

---

(١) يحاول الأستاذ محمد عمارة إحياء فكر المعتزلة عن طريق الكتابة عنهم معتبراً غروب مدرستهم خسارةً للأمة! كما يحاول بث فكر مدرسة التجديد عن طريق جمع ونشر أعمال رجالها وأولهم جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورفاعة الطهطاوي، وقاسم أمين.

(٢) قال ذلك في برنامج «الشريعة والحياة».

يقول الأستاذ القرضاوي: «ومما ننكره علىٰ الأستاذ سيد رحمه الله أنه يتهم معارضيه من علماء العصر بأمرين؛ الأول: السذاجة والغفْلة والبلَه، ونحو ذلك مما يتصل بالقصور في الجانب العقلي المعرفي، والثاني: الوهن والضعف النفسي، والهزيمة النفسية أمام ضغط الواقع الغربي المعاصر، وتأثير الاستشراق الماكر مما يتعلق بالجانب النفسي والخُلُقي، والذين يتهمهم بذلك هم أعلام الأمة في العلم والفقه والدعوة والفكر، ابتداءً من الشيخ محمد عبده، ومروراً بالشيخ رشيد رضا، والشيخ جمال الدين القاسمي، والشيخ محمد مصطفىٰ المراغي، والمشايخ: محمود شلتوت، ومحمد عبد الله دراز... إلخ».

وهؤلاء الذي ذكرهم جميعُهم باستثناء الشيخ القاسمي من مدرسة التجديد، ثم ذكر زمرةً أخرىٰ من العلماء والمفكّرين فيهم جملةٌ ممن ينتمون إلىٰ تلك المدرسة وهم: محمد البهي، ومعروف الدواليبي، ومحمد فتحي عثمان، ومحمد الغزالي، ومحمد فريد وجدي، ومحمد حسين هيكل، وأحمد أمين[١].

ينكر الأستاذ القرضاوي علىٰ صاحب «الظلال» وصفه القائلين بأن الجهاد دفاع ورد للعدوان لا غير بالهزيمة النفسية، ولا ينكر علىٰ محمد عبده الذي وضعه في أوّل قائمة أعلام الأمّة في العلم والدعوة والفقه، قولَه: إنّ الفقهاء حرّفوا كل نصوص الكتاب والسنة.. وإنّ اليهودَ لم تحرّف التوراة أكثر مما حرفوا! إلىٰ غير ذلك من أقواله الشاذة التي سبق ذكرها.

ينكر علىٰ صاحب «الظلال» ولا ينكر علىٰ معروف الدواليبي قولَه بإباحة فوائد البنوك، وإجازته للمسلمين أن يرتَدّوا عن دينهم، وتحريفَه للنصوص الواردة في ذلك، وقوله إنّ الإسلام علماني لأنه يأمر بالشورىٰ وإعمال العقل[٢].

ينكر علىٰ صاحب «الظلال» ولا ينكر علىٰ محمد فتحي عثمان الذي يرىٰ أن الحدودَ

---

(١) مذكرات القرضاوي.

(٢) د. علاء الدين خروفة، محاكمة آراء الدواليبي، ص٨١، ٨٦، ١١٤، ١١٧، ١٢٣.

يجب إعادةُ النظر فيها وتغييرُ أحكامها، محمد فتحي عثمان الذي علىٰ مسلك الشيخ في جمع شواذ الفتيا من ابن حزم وغيره ليدعم بها ما يذهب إليه من آراء منكرة.

ينكر علىٰ صاحب «الظلال» ولا ينكر علىٰ الشيخ رشيد رضا قوله: إنّ الأئمة الأربعة المتبوعين سيتبرؤن من مقلديهم يوم القيامة مستدلاً بقوله تعالىٰ: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ﴾ [البقرة: ١٦٦]! إلىٰ غير ذلك من أقواله الشاذة التي شايع فيها شيخه محمد عبده.

ينكر علىٰ صاحب «الظلال» ولا ينكر علىٰ الشيخ محمد الغزالي رحمه الله قولَه: «وأهل الحديث يجعلون دية المرأة علىٰ النصف من دية الرجل، وهذه سوأة فكرية وخُلُقية، رفضها المحققون، فالدية في القرآن واحدة، للرجل وللمرأة، والزعم بأن دم المرأة أرخص، وحقها أهون، زعمٌ كاذب، مخالفٌ لظاهر الكتاب»[1].

والقول الذي يصفه: بالسوأة الفكرية والخلقية والزعم الكاذب هو قول علماء الإسلام أجمعين، وأولهم علماء الصحابة والمحققون الذين رفضوا هذا الحكم وخرجوا علىٰ الإجماع المنعقد عليه هم اثنان من المعتزلة، أولهم: ابن عُلَيّـة، الذي يقول الإمام الشافعي فيه: أخالف ابن عُلَيّـة حتىٰ في قول: لا إلهَ إلا الله؛ لأني أقول: كلم الله موسىٰ، وهو يقول لم يكلّم الله موسىٰ.

ينكر علىٰ صاحب «الظلال» ولا ينكر علىٰ محمد فريد وجدي قوله: إن آيات الجنة والنار وأمور الآخرة من المتشابهات، وأنه لا معجزةَ لمحمدٍ ﷺ غير القرآن، ومثله في ذلك محمد حسين هيكل الذي جرّد الرسول من كل معجزة غير معجزة القرآن في كتابه «حياة محمد».

ينكر علىٰ صاحب «الظلال» ولا ينكر علىٰ أحمد أمين طعنَه وتشكيكَه في أبي هريرة رضيَ الله عنه، ومزجَه السمَّ بالدسَم والحقّ بالباطل تأثراً بالمستشرقين فيما قالوه من طعون في السنة. أحمد أمين الذي أوصىٰ أحدَهم قائلاً: «إنّ الأزهرَ لا يقبل الآراء العلمية الحرّة، فخيرُ

---

(١) محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص١٩.

طريقةٍ لبث ما تراه مناسباً من أقوال المستشرقين ألا تنسبها إليهم بصراحة، ولكن ادفعها إلىٰ الأزهريين علىٰ أنها بحثٌ منك وألبسها ثوباً رقيقاً لا يزعجهم مسّها، كما فعلتُ أنا في فجر الإسلام وضحىٰ الإسلام»[١]!

وكل هؤلاء الذي ذكرهم الشيخ هم من مدرسة التجديد الديني، وهم لا همَّ لهم سوىٰ محاولة الخروج عن الأحكام الشرعية المخالفة لمفاهيم الغرب السائدة في عصرنا، التي يقف علىٰ رأسها الأحكام المتعلقة بالمرأة والجهاد والحدود.

صحيحٌ أنهم قد يختلفون في بعض المسائل، ولكنْ علىٰ الجملة هذه هيَ مجموعة الأحكام التي يدور حديثهم عنها غالباً، محاولين إيجاد رأي جديد فيها.

ولا أدري لِـمَ وضع الأستاذ القرضاوي بين الأسماء التي ذكرها أسماءً لعلماءَ ودعاةٍ من أمثال: الإمام حسن البنا، ومصطفىٰ السباعي، ومحمد أبو زهرة ممن ليسوا علىٰ منهج مدرسة التجديد من قريبٍ أو بعيد؟ وكأني بالأستاذ قد فعل ذلك لإشعار القارئ أن سيّداً رحمه الله مخالفٌ فيما ذهب إليه ومتّهِمٌ لمن لا تحوم حوله شبهة فكرية من علماء الأمة ودعاتها في مسألة الجهاد. وسيّد فيما قال ناقلٌ للحكم المجمَع عليه في هذا الموضوع ولم يأت بشيءٍ من عنده، وسيأتي بيان هذه المسائل وتفصيلها.

والأستاذ في دفاعه عمّن وصفهم صاحب «الظلال» بالمهزومين نفسياً إنما يدافع في الحقيقة عن نفسه، فهو حاملٌ ومؤصِّلٌ للآراء نفسها التي ينادون بها وإنْ خالفهم في بعضها، فهو يدافع بذلك عن رأيه في الجهاد، وفي حدّ الردة، وبقاء المرأة إذا أسلمت مع زوجها غير المسلم، ودية المرأة، وأحكام أهل الذمة، وفناء النار، والأهم من هذا الدفاع عن المنهج الموصل إلىٰ هذه النتائج وغيرها، وهو ما يسميه فضيلته (الاجتهادَ الانتقائي) الذي اخترعه الشيخ محمد مصطفىٰ المراغي رحمه الله.

---

(١) د. مصطفىٰ السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي، ص٢٣٨، ٢٩٨، ٣١٩.

وهذا الخط الذي ينتهجه الأستاذ الشيخ لا يغيّر من حقيقته كلامُه الدائم عن الثوابت التي لا يجوز الدخول إلىٰ دائرتها، والتزام النصوص القرآنية، وصحيح السنة وصريحها، واحترام الإجماع المتيقن، ولا يغير من حقيقته كثرة استشهاده بكلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم رحمهما الله.

وإنما خصَصْتُ ابنَ تيمية وابن القيم بالذكر لأنهما يمثّلان القدوة في فهم أحكام الشريعة لأتباع مدرسة الحديث المعاصرة، إذ الشيخ ينقل عنهما كثيراً فيما يسميّه استئناساً، ومن جملة تلك النقول أقوالهما التي شذّا فيها، وأولها: القول بوقوع طلاق الثلاث واحدة، وهي المسألة التي لا يفتأ الأستاذ يذكرها في كل مناسبة يكتب أو يتحدّث فيها عن الاجتهاد المعاصر وضرورة مراعاة ظروف العصر، وكالقول بعدم وقوع الطلاق البدعيّ، وفناء النار، وبقاء المرأة إذا أسلمت مع زوجها غير المسلم، وابن القيم وإنْ لم يقل ببقائها مع تمكينه منها إلّا أنّ الشيخ جعل من قوله ذلك متكَأً له في القول بجواز مكوثها معه إنْ شاءت بكامل حقوق الزوجية، وعَدَّ ما قاله ابنُ القيم في هذه المسألة فتحاً حسب قوله في مقدمة بحثه عن هذا الموضوع[(١)].

والأستاذ القرضاوي ـ في حديثه عن الاجتهاد والتجديد ـ يصف الإمامين ابن تيمية وابن القيم بالتجديد، وأنهما فهما ظروف عصرهما، وهما ـ عندَه ـ مجددان فقط في المسائل التي يتخذ فيها من أقوالهما متكَأً فيما ذهب إليه، وجُنةً ضد المنتقدين، وكأنه بذلك يقول: إن أردتم نقدي فانتقدوا الشيخين إن استطعتم، ولا أدلَّ علىٰ ذلك من نقله لكلام ابن القيم في مسألة العمل بفتاوىٰ الصحابة والتابعين الذي ختم به بحثه عن إسلام المرأة دون زوجها، فحين لم يجد أي حديثٍ يستندُ إليه نقل بعض الآثار التي ذكرها ابن القيّم عن عمرَ وعلي والزهري التي تفيد الحكم الذي يريد، مع أنّ الشيخ لايرىٰ حجّية أقوالهم كما سنرىٰ فيما بعد؛ غير أنّ

---

(١) د. يوسف القرضاوي، إسلام المرأة دون زوجها هل يفرّق بينهما؟، بحثٌ منشورٌ بالمجلة العلمية للمجلس الاوروبي للإفتاء والبحوث، العدد الثاني، ص٤٣٥.

الذي دفعه إلىٰ نقل كلام ابن القيم هو قطع الطريق علىٰ من سيحتج علىٰ النتيجة التي توصّل إليها، بعد أن رأىٰ ردودَ الفعل علىٰ فتواه بإجازة القروض الربوية لشراء البيوت في الغرب، والتي كان منها استقالة بعض الشيوخ من المجلس الأوروبي للإفتاء، والردود المكتوبة وغير المكتوبة التي لا شكّ في تناهي بعضها إلىٰ سمع الشيخ مع ما فيها من كلام يصل إلىٰ درجة الاتهام في الدين؛ لأجل ذلك نقل كلام ابن القيم ـ الذي منه هذا النص الآتي ـ فيمن يقدِّم رأيَ المتأخّرين علىٰ أقوال الصحابة والتابعين، وهو قولُه: «فلا يدري ما عذره غداً عند الله إذا سوّىٰ بين أقوال أولئك وفتاويهم وأقوال هؤلاء وفتاويهم، فكيف إذا رجّحها عليها؟! فكيف إذا عيّن الأخذَ بها حكماً وإفتاءً ومنعَ الأخذَ بقول الصحابة واستجاز عقوبةَ مَن خالف المتأخِّرين لها وشهد عليه بالبدعة والضلالة ومخالفةِ أهل العلم وأنه يكيد الإسلام؟!»[1].

والجملة الأخيرة فيها ما يريد الأستاذ القرضاوي قولَه لمن انتقد فتواه تلك، أو ما أعقبها من فتاوىٰ، غير أن احتجاج الأستاذ بما نقله عن ابن القيم كان سيُسلَّم له لو كان ممن يرون حجية قول الصحابي، غير أننا نجد الشيخ ينكر أن تكون أقوالهم حجةً في دين الله كما سنرىٰ فيما بعد في بحثه عن دية المرأة، أمّا ابن القيم فلا تثريبَ عليه فيما قال؛ فالمدرسة التي ينتسب إليها ترىٰ أنّ أقوالهم حجّة في دين الله، بل إنها تقدِّم أقوالهم علىٰ المرسَل والضعيف من الحديث.

ومما يؤسف له أنّ الشيوخ المنتسبين إلىٰ مدرسة الحديث من المعاصرين ـ أي السلفيين ـ لا يناقشون الشيخ في منهجه، بل إنّ جل ما يركّزون عليه هو تصحيحه لبعض الأحاديث أو تضعيفها، وهو مجالٌ يكثر فيه الشدّ والجذب تبعاً لأنظار علماء هذا الفن، خاصةً فيما يتعلق بالجرح والتعديل، أو أنهم يعمدون إلىٰ بعض القضايا الخلافية الشهيرة في الفقه ويجعلون منها مادةً لنقاش الشيخ وتخطئته فيما ذهب إليه، وخيرُ مثالٍ علىٰ ذلك مسألتا النقاب والتصوير، والأخيرة معلومٌ رأي علماء المدرسة المالكية فيها، والنقابُ جمهور العلماء علىٰ عدم وجوبه إلّا

---

(١) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين (٤: ١١٨ - ١١٩).

عند خشية الفتنة، فعندما يناقش هؤلاء الشيخ في قوله بعدم الوجوب فإنه يواجههم بأدلّة الجمهور، وأدلة الجمهور من الصعوبة بمكانٍ إبطالُها، وهذا يظهرهم في موقف علمي ضعيف زيادةً علىٰ ظهورهم بمظهر المتعنتين فيما ثبت فيه الخلاف بشكل قوي بين علماء الأمة في القديم والحديث.

ومن جهة أخرىٰ يصف الأستاذ بعض أتباع مدرسة ابن تيمية بالظاهرية (الحديثة)، وهذه الظاهرية التي اتخذ من اسمها أداةً للتعبير عن الجمود الفكري والوقوف علىٰ حرفية النصوص؛ هي نفسها التي يصف ما قاله مجدِّدها ابن حزم في الرضاعة بقوله: «ويعجبني موقف الإمام ابن حزم هنا، فقد وقف عند مدلول النصوص، ولم يتعد حدودها، فأصاب المحز ووُفق فيما أرىٰ للصواب»[1].

وابن حزم الذي استشهد الشيخ بكلامه في حكم الرضاعة، بعد أن وصفه بقوة الإقناع ووضوح الدليل، إنما سار علىٰ قاعدة مدرسته التي ميزتها عن بقية المدارس، ألا وهي عدم الاعتداد بالرأي في استنباط الأحكام الشرعية، وأولىٰ أدوات الرأي عندهم (القياس)، فمِن هنا أنكر ابن حزم أن يكون وصول اللبن إلىٰ جوف الطفل بأي طريق آخر غير الثدي ـ كالسقي من إناء مثلاً ـ محرِّماً؛ لأن هذا من القياس الباطل عنده، أمّا الجمهور فساروا علىٰ أصلهم في إجراء القياس، فحرّموا بكل طريق يصل فيه اللبن إلىٰ جوف الطفل، فابن حزم متناسق مع أصله الفقهي فيما أفتىٰ، وكذلك الجمهور، بصرف النظر عن المصيب أو المخطئ منهم في هذا الحكم، أمّا الأستاذ القرضاوي فهو مع القياس الصحيح كما قرّر في موضع أو مواضع أخرىٰ من مؤلفاته، غير أنه في هذه المسألة تابع ابن حزم أو استأنس برأيه، فناقض نفسه، وحاول إثبات أن الرضاعة فيها معنىٰ الأمومة، وأنّ الأمومة شيء زائد عن شرب اللبن، وأنّ معانيها لا تتم إلّا بالتقام الثدي، محاولةً منه لتعليل قوله بالجواز.

(١) د. يوسف القرضاوي، فتاوىٰ معاصرة (٢: ٦٠٨).

والحقيقة أن ابن حزم عندما ذكر أن الرضاعة لا تكون إلّا بالثدي إنما كان يُجري النص علىٰ ظاهره، دون اعتبار منه للأمومة ومعانيها التي أراد الأستاذ أن يدخلها في تفسيره للمعنىٰ الذي أناط به الشارع حكمَ التحريم، كل ذلك ليصل إلىٰ نتيجة مفادها: أن تناول الطفل للحليب المأخوذ من البنوك المخصَّصة لذلك لا يشمله حكم الرضاعة الوارد في النصوص الشرعية، مع أنّ هذا الحكم تفيده أدلة أخرىٰ دون حاجةٍ إلىٰ إنكار جريان القياس في هذه المسألة.

وينتقد الشيخ مَن قال بعدم وجوب الزكاة في عروض التجارة من المعاصرين، وجعَلَ قولَهم هذا مثالاً للظاهرية الحديثة، أي الجمود علىٰ المعنىٰ الحرفي للنصوص، والقائلون بهذا إنما تابعوا الشوكاني وصدِّيق حسن خان، وقبلَ ذلك ابن حزم وبعض أهل مذهبه من المتأخّرين، وقد عَدَّ الأستاذ أدلتَهم علىٰ عدم الوجوب شبهاتٍ، وكان قبل ذلك قد نقل الإجماعَ علىٰ الوجوب كما ذكره ابن المنذر وأبو عبيد، كما قام بتفنيد شبهات المخالفين.

فبأي معيار ينتصر لرأي الظاهرية في مسألة الرضاع، ويفند أدلة من قال بمذهبهم في عدم زكاة عروض التجارة؟! مع أنّ الحكمَينِ مبنيان علىٰ أصل واحد هو رفض القياس؟

وما أريد قوله: أنّ الشيخ الأستاذ يثبت القاعدة حين يريد استخدامَها، ويخالفها أو يكر عليها بالإبطال إذا كانت لا تؤدي إلىٰ الحكم الذي اقتنع به، فهو في سبيل تحقيق مبدأ التيسير الذي جعله أصلاً في بحوثه وفتاواه، يثبت القاعدة في مكان، ثم يخالفها أو يبطلها في مكان آخر، وهذا ما سأثبته من كلام الشيخ نفسه في هذا الفصل.

لا جرَمَ أنّ في الناس من سينكر هذا الكلام عن الشيخ، ويعُدُّه طعناً فيه وتجريحاً لشخصه، ولكني أذكّر كل من قد يدور بخلده هذا الكلام بما سبق أن قلته في التمهيد لهذا الفصل من أنّ الحديث عن الأشخاص الذين يمثلون النموذج لغياب المنهج إنما يتناول الجانب العلمي دون التعرّض لنواياهم أو التنقّص من أشخاصهم.

لقد تقدّم الحديث في فصول سابقة عن المنهج وأهميته، وكيف أنه القانون الضابط والعاصم للمجتهد من الزلل، وأنه المعيار في وزن الأقوال والفتاوىٰ، وكيف أن هذا المنهج تبلور بعد نحو ثلاثة قرون في أربعة مدارس تعبت عليها وخدمتها آلافُ العقول، ثم نجد الأستاذ القرضاوي يدعو بكل ثقة وبساطة إلىٰ الخروج عنها وكسر أطواقها، عادّاً إياها سجناً للفقيه وأنه يجب علىٰ مَن أراد أن يكون مجتهداً في عصرنا أن يخرج عنها كما فعل هو، ونتيجةُ ما يدعو إليه يعني ـ كما سنرىٰ ـ الفوضىٰ العلمية، وهي المحصِّلة الطبيعية لمن يلج ساحة الاجتهاد دون قيود ضابطة وقوانين عاصمة. كلامٌ قد يبدو عجيباً وغريباً في آنٍ واحد، لكنّ حقيقته ستتجلىٰ واضحةً باستعراض ما وقع فيه الشيخ نفسه من تناقضات منهجية.

لقد ذكر الشيخ بين يدي نقده لصاحب «الظلال» في بعض آرائه الأساسية السبب الذي دعاه إلىٰ ذلك فقال: «لقد ناقشت المفكّر الشهيد في بعض كتبي في بعض أفكاره الأساسية، وإنْ لامني بعض الإخوة علىٰ ذلك، ولكني في الواقع كتبت ما كتبت وناقشت ما ناقشت من باب النصيحة في الدين والإعذار إلىٰ الله، وبيان ما أعتقد أنه الحق، وإلّا كنت ممن كتم العلم، أو جاملَ في الحق، أو داهنَ في الدين، أو آثر رضا الأشخاص علىٰ رضا الله تبارك وتعالىٰ، ونحن نؤمن بأنه لا عصمةَ لأحد بعد رسول الله ﷺ، وكل أحد غيره يؤخذ من كلامه ويرد عليه، وأنه ليس في العلم كبير، وأنّ خطأَ العالم لا ينقص من قدره إذا توافرت النية الصالحة والاجتهاد من أهله»[١].

وإني أقول نفس الكلام بين يدي نقدي لفضيلة الدكتور يوسف القرضاوي، مضيفاً إليه عبارته التي قالها في مقدمة بحثه عن دية المرأة، التي استعارها من صدِّيق حسن خان الذي كان يقول في نقاشه لمخالفيه: «فانظر إلىٰ ما قيل لا إلىٰ من قال».

---

(١) مذكرات القرضاوي، الجزء الثالث.

وبعد..

ما هو المنتقَدُ في الجانب العلميّ عندَ الشيخ؟

والجواب: المنتقد في الجانب العلميّ عند الشيخ القرضاوي هو: التناقضات المنهجية وما ترتب عليها من نتائج، وكذلك المنهج الذي يدعو إليه الشيخ والدعائم الجديدة التي يحاول إقامته عليها، وسوف أبدأ أولاً بتناول التناقضات الأصولية للشيخ ثم أتبع ذلك بالحديث عن منهجه الذي أصّل له في كتابه «الاجتهاد المعاصر» وكما تُتَلَمسُ بعضُ معالمه في كتاباته الأخرىٰ.

ونشرع في الكلام فنقول:

ما المعنىٰ المقصود بالتناقض في المنهج؟

تبيّن لنا مِن قبلُ أنّ من قواعد منهج الاستنباط ما هو محل اتفاق بين العلماء، كما أنّ منها ما هو محل خلافٍ بينهم، وعلمنا أيضاً أنّ الباحث لا بد له من الالتزام بإحدىٰ نتائج النظر المتعلقة بكل قاعدة وقع فيها خلاف سواء بالقبول أو بالرفض لها حسب ما أدّاه إليه اجتهاده، يستوي في ذلك المجتهد الذي كشف القاعدة وحرّرها وهو المستقل، أو من درَسَ تلك القواعد المقررة وتبنّىٰ ما أيده الدليل في نظره، واتخذ منها منهجاً يسير عليه في استنباطاته، وهو المجتهد المطلق.

وعلمنا أنّ هذا الذي تقرر ليس أمراً أملَتْه أهواء العلماء الذين كشفوا ذلك المنهج وأصّلوه، إنما الذي قرّر ذلك ورسمه: طبيعةُ قواعد العلم والبحث، ومسلَّمات وبدهيات العقل، والخروج من تلك القواعد وخرقها يؤدي حتماً إلىٰ الوقوع في أخطاء منهجية، يقف علىٰ قمتها التناقض في تقرير القواعد، وبالتالي التناقض في تقرير الأحكام، أو بكلمةٍ أخرىٰ: أن يقرر باحثٌ صحةَ قاعدة في مكان ثم يقرر بطلانها في مكان آخر، أو أن يقرر حكماً يناقض قاعدةً سبق له القول بصحتها، أو العكس بأنْ يقرّر حكماً يتفق مع قاعدةٍ سبقَ له إبطالُها، وهذا ما وقع فيه الأستاذ القرضاوي، وإليك بيان ذلك:

أولاً

تناقضه في إجازة الفتوىٰ بأقوال الصحابة والتابعين

لقد قرّر الأستاذ القرضاوي جوازَ الفتوىٰ بأقوال الصحابة والتابعين، ثم عاد فنقض وناقض ذلك وقرّر أنّ أقوالهم ليست بحجّة في دين الله علىٰ الراجح!

أمّا قوله بجواز ذلك فقد ذكره في نهاية بحثه «إسلام المرأة دون زوجها هل يفرِّق بينهما؟»، فقال: «ولقد ذهب بعض العلماء ـ في العصور التي غلب فيها علىٰ الفقه التقليد والعصبية المذهبية ـ إلىٰ أنه لا يجوز للعالم الإفتاء بأقوال الصحابة رضيَ الله عنهم من الخلفاء الراشدين المهديين أمثال عمرَ وعليّ، وغيرهما من فقهاء الصحابة أمثال: ابن مسعود وابن عمر وابن عباس، وغيرهم رضيَ الله عنهم. ويزعمون أنّ أقوال الصحابة وردت مطلقةً غير مقيَّدة، ومجملةً غير مفصَّلة، فلا يجوز أن تكون مصدراً للفتوىٰ، مع أنّ كثيراً مما ورد عن أئمتهم يكون مطلَقاً ومجمَلاً، ولقد أصّل الإمام ابن القيم مشروعية الفتوىٰ بالآثار الصحابية والتابعية في كتابه «إعلام الموقعين»، فقال رحمه الله بجواز الفتوىٰ بالآثار السلفية، والفتاوىٰ الصحابية، وأنّ الأخذ بها أَوْلىٰ من الأخذ بآراء المتأخّرين وفتاويهم... إلخ»[1].

وقد نقل من كلام ابن القيم في تأييد القول بتقديم أقوال الصحابة علىٰ غيرهم ما يزيد علىٰ الصفحة قليلاً.

ويقرّر الشيخ في مكان آخر: أننا مأمورون باتباع سنة الخلفاء الراشدين، وذلك في

---

(١) المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد الثاني، ص٤٤١، ٤٤٢.

تعليقه علىٰ قول أبي عبيد: إنّ الأصول تعارض ما ذهب إليه بعض الأئمة كالشافعي وأحمد والثوري من الاحتجاج بأخذ عمرَ بن الخطاب الجزيةَ من بني تغلب ـ وهم من نصارىٰ العرب ـ باسم الصدقة؛ لما رأىٰ من نفرتهم منها، فلم يأمن لحاقهم بالروم فيكونوا ظهيراً لهم علىٰ أهل الإسلام، وقد علّق الشيخ قائلاً: «أقول: قد رأينا قولَ أبي عبيد في توجيه فعل عمر، وليس فيه معارضة للأصول بل تحقيق مصلحة المسلمين ورفع الضرر عنهم، وليس من الضروري أن يكون ذلك عن توقيف، وقد أُمرنا باتباع سنة الخلفاء الراشدين»[1].

والجملة الأخيرة لا يقولها إلا من يرىٰ أنّ سنة الراشدين من أقوالٍ وأفعالٍ حجةٌ شرعية.

غيرَ أننا نجد الدكتور القرضاوي ينقض هذا الذي أصّله، فيقرر في بحثه عن دية المرأة أنّ أقوال الصحابة ليست حجةً، وفي هذا يقول: «الراجحُ أن قولَ الصحابي ليس بحجةٍ في دين الله؛ لأنه يتوارد عليه الخطأ والصواب، ولا معصومَ غيرُ رسول الله، ما لم يجمع الصحابة علىٰ شيء، فيكون إجماعهم هو الحجةَ الملزمة»[2].

ويقول في موضع آخر من البحث:

«بقي أن ينظر إلىٰ ما جاء عن الصحابة في المسألة، وهنا يحق لنا أن نتساءل: هل يعتبر قول الصحابي حجة أم لا؟ خلاف بين الأصوليين طويل الذيول، قال الإمام الشوكاني في إرشاد الفحول إلىٰ علم الأصول...»، ثم ساق كلام الشوكاني الذي يلي ذلك وفيه يقول: «والحق أنه ليس بحجّة، فإنّ الله سبحانه لم يبعث إلىٰ هذه الأمة إلّا نبينا محمداً ﷺ، وليس لنا إلا رسولٌ واحد، وكتابٌ واحد، وجميعُ الأمّة مأمورةٌ باتباع كتابه وسنة نبيه، ولا فرقَ بين الصحابة ومَن بعدَهم في ذلك... إلخ»[3].

---

(١) فقه الزكاة (١: ١٠٣).

(٢) د. يوسف القرضاوي، دية المرأة في الشريعة الإسلامية، بحث منشور في موقع الشيخ علىٰ الشبكة الإلكترونية.

(٣) المصدر نفسُه.

ثانياً

تناقضه بين النظرية والتطبيق في صفة دليل التحريم

قرر الأستاذ القرضاوي في مقدمة كتابه «الحلال والحرام» ومقدمة كتابه «بيع المرابحة للآمر بالشراء»: أنّ الدليل المحرِّم يجب أن يكون نصاً لا شبهةَ فيه، واستشهد بقول ابن تيمية: «إنّ السلف لم يطلقوا الحرام إلّا علىٰ ما عُلِمَ تحريمه قطعاً»، ثم عقّب قائلاً: «وهكذا نجد إماماً كأحمد بن حنبل يُسأل عن الأمر فيقول: أكرهه، أو: لا يعجبني، أو: لا أحبه، أو: لا أستحسنه، ومثل هذا يُروىٰ عن مالك وأبي حنيفةَ وسائر الأئمة رضيَ الله عنهم»[1].

وقال في كتابه «فتاوىٰ معاصرة»: «إنّ فقهاء الحنفية وبعض فقهاء المالكية قالوا: إنّ التحريم لا يثبت إلّا بدليل قطعي لا شبهةَ فيه، مثل القرآن الكريم والأحاديث المتواترة ومثلها المشهورة، فأمّا ما كان في ثبوته شبهةٌ فلا يفيد أكثرَ من الكراهة مثل أحاديث الآحاد الصحيحة»[2].

هذا الأصل الذي قرره الأستاذ القرضاوي ـ اشتراط قطعية دليل التحريم ـ يخالف عند التحقيق مفهوم مصطلح الحرام الذي قرره الحنفية؛ وذلك عند مقارنته بهدف الدكتور من اشتراط القطع، كما أنّ أقوال الأئمة التي استشهد بها تخالف هي الأخرىٰ في معانيها الحقيقية المعاني التي فهمها الشيخ منها.

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام، ص٢٨.

(٢) د. يوسف القرضاوي، فتاوىٰ معاصرة (٢: ٣٢٣).

وحتىٰ لو ضربنا صفحاً عن هذا كله فستبقىٰ مسألةٌ مهمةٌ من الناحية المنهجية، هي التناقض بين ما هو مقرر نظرياً والتطبيق العملي لذلك، وهذا ما سنتناوله في السطور التالية:

١) تحقيق مذهب الحنفية في اشتراط قطعية دليل التحريم وهل هناك خلافٌ بينهم وبين الجمهور في ذلك:

الحنفية القائلون بأن دليل التحريم لا بد أن يكون قطعياً إنما قالوا ذلك للتفريق الاصطلاحي بين الأحكام التي يُحكم علىٰ منكِرها بالكفر، وبين تلك التي لا يُحكم علىٰ منكِرها سوىٰ بالفسق؛ لذا نجدهم خصّوا بمصطلح (الحرام) ما نهىٰ الشارع عنه جزماً بدليلٍ قاطع، أمّا ما نهىٰ عنه جزماً بدليل ظني فخصُّوه بمصطلح (المكروه تحريماً)، ومرتكبه يستحق العقابَ كمرتكب الحرام[1]، والجمهور يرون أنّ حكم التحريم يثبت بالدليل الظني كما يثبت بالدليل القطعي علىٰ السواء، وفعله يستوجب العقاب، إلّا أنهم يفرِّقون في الحكم بين منكرِ القطعي ومنكرِ الظني منهما، فمنكر الأوّل كافر، في حين لا يكفر منكر الثاني[2].

ومما سبق يتبين لنا أنّ الخلافَ بين الحنفية والجمهور خلافٌ لفظيٌّ في حقيقتِه، فالنتيجةُ واحدةٌ عند جميع العلماء ـ الحنفية وغيرهم ـ من حيث لزوم العقوبة لمرتكب ما ثبت طلبُ الشارع تركَه جزماً، سواء كان دليل ثبوته ظنياً أو قطعياً، ومن حيث اتفاقهم علىٰ تكفير منكر القطعي دون منكر الظني.

٢) معنىٰ أقوال الأئمة: أكرهه، لا أحبّه، لا أستحسنه:

رأينا كيف دعم الأستاذ القرضاوي دعواه بنقولٍ عن بعض الأئمة يفيد ظاهرها المعنىٰ الذي قرره، وخاصةً مانقله عن الإمام ابن تيمية، حيث ورد بصورة التأكيد والجزم لمعانيها الظاهرة، فهل حقاً تفيد تلك الأقوال ما قرره الدكتور؟

---

(١) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، ص٢٣٢-٢٣١.

(٢) عبد العلي الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (١ : ٨٥).

نترك الإجابة عن هذا لابن القيّم رحمه الله، الذي يحب الأستاذ القرضاوي الاستشهادَ بأقواله وتحقيقاته، ونظراً لطول ما قاله في هذه المسألة، فسأنقل من كلامه القدر الذي يفيد في رفع اللبس وإزالة الوهم، فبعد أن ذكر أقوال الأئمة في النهي عن إطلاق لفظ التحريم قال: «وقد غلط كثيرٌ من المتأخّرين من أتباع الأئمة علىٰ أئمتهم بسبب ذلك، حيث تورّع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم، وأطلقوا لفظَ الكراهة، فنفىٰ المتأخّرون التحريمَ عما أطلق عليه الأئمةُ الكراهة، ثم سهل عليهم لفظ الكراهة وخفّت مؤنته عليهم فحمله بعضهم علىٰ التنزيه، وتجاوز به آخرون إلىٰ كراهة ترك الأَوْلىٰ، وهذا كثيرٌ جداً في تصرُّفاتهم؛ فحصل بسببه غلطٌ عظيمٌ علىٰ الشريعة وعلىٰ الأئمة، وقد قال الإمام أحمد في الجمع بين الأختين بملك اليمين: أكرهه، ولا أقول هو حرام، ومذهبه تحريمه... وقال في رواية ابنه عبد الله: لا يعجبني أكل ما ذبح للزهرة ولا الكواكب ولا الكنيسة، وكل شيء ذبح لغير الله، قال الله عز وجل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [المائدة: ٣].

فتأمل كيف قال: (لا يعجبني) فيما نصَّ الله سبحانه علىٰ تحريمه... وقال في رواية ابنه عبد الله: أكره أكل لحم الحية والعقرب... ولا يختلف مذهبُه في تحريمه... وسُئل عن ألبان الأتان فكرهه، وهو حرامٌ عنده، وسُئل عن الخمر يُتخَذ خَلاً فقال: لا يعجبني، وهذا علىٰ التحريم عندَه... وهذا في أجوبته أكثر من أن يستقصىٰ، وكذلك غيره من الأئمة. وقد نصَّ محمد بن الحسن أنّ كل مكروه فهو حرام، إلّا أنه لما لم يجد فيه نصاً قاطعاً لم يُطلقْ عليه لفظَ الحرام... وقد قال في الجامع الكبير: يُكره الشرب في آنية الذهب والفضة للرجال والنساء، ومرادُهم التحريم... وقالوا: يكره بيع الأسلحة في أيام الفتنة، ومرادهم التحريم... وقالوا: يكره اللعب بالشطرنج، وهو حرامٌ عندَهم... وهذا كثيرٌ في كلامهم جداً... وقد قال مالك في كثير من أجوبته: أكره كذا، وهو حرام؛ فمنها أنّ مالكاً نص علىٰ كراهة الشطرنج، وهو عند أكثر أصحابه علىٰ التحريم، وحمله بعضهم علىٰ الكراهة التي هي دون التحريم. وقال الشافعي في اللعب بالشطرنج: إنّه لهو شبه الباطل، أكرهه ولا يتبين لي تحريمه؛ فقد نص علىٰ

كراهته، وتوقف في تحريمه؛ فلا يجوز أن ينسب إليه وإلىٰ مذهبه أن اللعب بها جائز وأنه مباح... وقد قال تعالىٰ عقب ذِكْر ما حرّمه من المحرَّمات من عند قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ إلىٰ قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ...﴾ إلىٰ قوله: ﴿ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ...﴾ إلىٰ آخر الآيات ثم قال: ﴿ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴾ [الإسراء:٢٣ـ٣٨]...»[١].

ما يترتب علىٰ هذا الكلام:

يتبين لنا مما سبق أن ماقرره الدكتور بشأن قطعية دليل التحريم غير صحيح من الناحية الاصطلاحية الأصولية؛ فاصطلاح الحنفية وأقوال الأئمة ـ التي لجأ إليها ظناً منه أنها تضيِّق من دائرة الحرام التي يوسّعها مصطلح الجمهور ـ تناقض جميعُها عند التحقيق قولَه هذا الذي سطّره في غير كتاب كمصطلح أصولي يَفهَمُ علىٰ ضوئه متىٰ يفيد طلبُ الشارع للترك حكمَ التحريم.

تناقض الأستاذ القرضاوي بينَ النظرية والتطبيق في هذه المسألة:

هذا التناقض لا يظهر لنا بوضوح إلا إذا قارنا بين ماقرّره الشيخ نظرياً وما طبّقه عملياً في كثير من فتاواه.

فالنتيجة تكشف عن مدىٰ التناقض المنهجي عند الشيخ حفظه الله؛ فهو عندما قرّر أن أخبار الآحاد الصحيحة لا تفيد إلا الكراهة نسيَ أنه بذلك يبطل أحكام المسائل التي قرر حرمتها في كتابيه «الحلال والحرام» و«فتاوىٰ معاصرة»؛ لأنّ تلك الأحكام ثبتت بأدلة ظنية ولم يتوفر فيها شرط القطع وخاصةً في الثبوت، فقد ورد النهي عنها في أحاديث آحاد، كهجر المسلم لأخيه المسلم، والوشم، وتحديد الأسنان، والنمص، ووصل الشعر، والتماثيل، والحلف

---

(١) محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين (١: ٣٩ -٤٣).

بالطلاق، وقعود القادر عن العمل، وحفظ أسرار الزوجية في الفراش، والتدخين، فهذه المسائل وغيرها ثبتت أدلتها بنصوص ظنية، فكيف يفتي بحرمتها إذاً وقد سبق أنّ قرر مؤكداً أنّ الحرام هو ما ثبت بدليل قطعي الثبوت والدلالة؟! فهو بذلك ناقض عملياً ما قد قرره نظرياً من قبل.



ثالثاً

تناقضه في تحديد دلالة صيغة الأمر أهي للوجوب أم للندب

وهذه المسألة تشبه سابقتها، فقد وجدنا الشيخ يقرر في غير موضع مما كتب أنّ الأمر المطلَق يفيد الوجوب، إلا أنه ناقضَ نفسَه وقرر في مكان آخرَ أنه لا يفيد سوىٰ الندب!

أمّا المواضع التي نص فيها علىٰ أنه للوجوب فمنها قوله: «**والأمر يدل علىٰ الوجوب،** لأنّ المفهوم من قوله (يأمرنا) أنه ألقىٰ إليهم ذلك بصيغةٍ من صيغ الأمر، وهي تدل علىٰ الوجوب»[١]، قال ذلك عقب سرده لحديث سمرة بن جندب: كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن نُخرج الصدقة مما نُعد للبيع»[٢].

ومنها قوله: «فالأرجح أن يبقىٰ الأمر علىٰ أصل صيغته مفيداً للوجوب». نصَّ علىٰ ذلك وهو يناقش القائلين بأن الأمر القرآني بالدعاء لمعطي الزكاة مستحبٌّ وليس بواجب، فقال: «وأمّا جعل الوجوب خاصاً به ﷺ، لكون صلاته سَكَناً لهم بخلاف غيره، فهذا تثبيت للشبهة التي تعلق بذيلها المانعون للزكاة في عهد أبي بكر، ولم يقبلها منهم أحدٌ من الصحابة، وكيف نجعل أوّل الآية عاماً وآخرها خاصاً بالرسول؟! **فالأرجح أن يبقىٰ الأمر علىٰ أصل صيغته مفيداً للوجوب**»[٣].

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة (١: ٣١٧).

(٢) رواه أبو داود.

(٣) د. يوسف القرضاوي، المرجع السابق (٢: ٨٤٤).

ونصّ علىٰ أن: «ظاهر الأمر الوجوب» وهو يبين حكمَ الطلاق البدعي المحرَّم، وقولَ الجمهور بوجوب الرجعة، وفي هذا يقول الشيخ: «وبعضهم يوجب عليه أن يراجعها كما هو مذهب مالك ورواية عن أحمد، لحديث ابن عمر في الصحيحين: أنه طلق امرأته وهيَ حائض، فأمره النبي ﷺ أن يراجعها، **وظاهر الأمر الوجوب**»[١].

وصرّح بأن صيغةَ الأمر حقيقةٌ في الوجوب عند بيانه لحكم تشميت العاطس لمن سمعه وفي هذا يقول: «والظاهر أنه فرض عين، كما أكّدت ذلك عدة أحاديث، بعضها جاءت بلفظ **الوجوب** الصريح «خمس تجبُ علىٰ المسلم»، وبعضُها بلفظ الحق الدال عليه: «حق المسلم علىٰ المسلم ست» وبلفظ (علىٰ) الظاهرة فيه، **وبصيغة الأمر التي هي حقيقة فيه**»[٢].

ودلالة صيغة الأمر ـ المجرَّد عن القرائن ـ علىٰ الوجوب وأنها حقيقةٌ فيه: مذهبُ جمهور العلماء كما هو معروفٌ في الأصول، والأستاذ القرضاوي تابعهم في ذلك كما رأينا في النقول السابقة عنه.

إلّا أنّ الشيخ يفاجئنا في مكان آخر بنقض هذا الذي قرّره في غير موضع، فقد نصَّ في كتابه «نحو أصولِ فقهٍ ميسر» علىٰ أن الأمر للسنية والنهي للكراهة ـ ويقصد بذلك الأمر والنهي المجرَّدين عن القرائن ـ وليسا للوجوب والتحريم كما يقول جمهور العلماء الذين سبق له القول بقولهم في أكثر من مناسبة! وفي هذا يقول:

«وأنا أرجّح هذا القول، وأرىٰ استقراء الأوامر والنواهي في السنة الشريفة يُسنده ويعضده، وليسَ ذلك بمثالٍ أو مثالين، بل بعشرات الأمثلة، ولعلِّي أكتب في هذا بحثاً مفصَّلاً إن شاء الله تعالىٰ، ويكفي أن أُحيل القارئَ علىٰ كتاب مشهور معتمد لدىٰ أهل العلم وهو «رياض الصالحين» للإمام النووي، فمن تتبع أبوابَ الاستحباب فيه وأبواب الكراهة؛

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فتاوىٰ معاصرة (١: ٥٤٩).

(٢) المرجع السابق (١: ٧١٣).

تبين له أنه اعتمد الأمرَ النبوي للاستحباب والندب، كما جعلَ مجرَّدَ النهي دالاً على الكراهة، وأعتقد أنّ أحداً لا يتهم النووي بالترخُّص أوالتنازل في أمر الدين»[1].

وليس لي هنا من تعليق على هذا التناقض في المقررات الأصولية، فسأرجئ ذلك إلى حين الفراغ منها، حيث سأبين عندها السبب الذي أدى إلى وقوع الشيخ في هذه التناقضات.

* * *

(١) عصام تليمة، القرضاوي فقيهاً، ص١٨٥.

رابعاً

تناقضه في تخصيص عام القرآن بخبر الآحاد

وأنبه ابتداءً إلىٰ أنّ تناقضَ الشيخ في هذه المسألة تناقضٌ في التطبيق وليس في التنظير، خلافاً لمسألة الاحتجاج بقول الصحابي التي سبق ذكرها، ولكي يستطيع القارئ إدراك ذلك لا بد من ذكر هذه المقدمة الموجزة التي تعين علىٰ تصور الأمر.

من المعلوم أن هناك خلافاً بين العلماء في جواز تخصيص عامٍّ القرآن والسنة المتواترة بالدليل الظني وهو خبر الآحاد.

فالحنفية لا يرون جواز ذلك؛ لأن العامَّ من القرآن والسنة المتواترة قطعيٌّ الثبوت بالإجماع، كما أنه قطعي الدلالة عندهم؛ والقطعي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد الظني، لأنه لا يساويه في القوة.

أمّا الجمهور فيجوزون هذا التخصيص؛ لأنّ عام القرآن والسنة المتواترة وإن كان قطعي الثبوت فهو ظني الدلالة؛ ولذا فيصح عندهم تخصيصه بخبر الآحاد.

وقد ترتب علىٰ الخلاف في هذا القاعدة خلافٌ في فروع كثيرة، منها:

أنّ الجمهور خصَّصوا قولَه تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] بحديث: «هو الطهور ماؤه الحِل ميتته»[1]، وخصَّصوا قولَه تعالىٰ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] بحديث: «سَمُّوا عليه أنتم وكلوا»[2]، وجعلوا حديث: «كان فيما نزل من

---

(١) رواه مالك في الموطأ.

(٢) رواه البخاري.

القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمسٍ معلومات...»[١] مخصِّصاً لقوله تعالىٰ: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾ [النساء: ٢٣]، إلىٰ غير ذلك من المسائل المعروفة في الفقه.

أمّا الحنفية فلم يخصِّصوا هذه العمومات القرآنية بالأحاديث بناءً علىٰ الأصل المنهجي الذي قرروه، ولذا قالوا بحرمة أكل السمك الطافي، وحرمة متروك التسمية عمداً أو سهواً، وسواء كان الذابح مسلماً أو غير مسلم، وأنه يحرُم بالرضاع ما يحرُم بالنسب يستوي في ذلك القليل منه والكثير.

ومن أشهر مسائل الخلاف بين الجمهور والحنفية والتي مردّها إلىٰ خلافهم في الاحتجاج بهذه القاعدة: مسألة قتل المسلم بالذمي، فالجمهور ذهبوا إلىٰ أنه لا يُقتل به، لحديث: «لا يُقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهدٍ في عهده»[٢]، حيث رأوه مخصِّصاً للعمومات القرآنية مثل: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، ومثل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، بينما ذهب الحنفية إلىٰ قتله به لعموم آيات القصاص في كل نفس، أمّا الأحاديث فلم يروها صالحةً لتخصيص الآيات؛ لأنها من الآحاد، كما أنهم أولوا لفظ (الكافر) الوارد في الحديث بأن المرادَ به الحربيُّ وليس كل كافر، وعلىٰ هذا فالذمي غير مقصود في الحديث، ولهم في ذلك كلامٌ طويل.

غير أنّ الذي يهمنا من ذلك كله أن أصلَ الخلاف بينهم وبين الجمهور في هذه المسألة هو الخلاف في تخصيص عامِّ القرآن بأخبار الآحاد، وليس في تأويل الأحاديث الواردة في ذلك، أو في صحة الآثار المؤيدة لهم، فاستشهادهم بها من باب الاستئناس والتقوية، وليس لأنها العمدة في الموضوع، وفي هذا يقول التهانويُّ في «إعلاء السنن»: «وتحقيق الكلام في هذا

---

(١) رواه مسلم.

(٢) رواه أحمد وأبو داود والنسائي.

الباب أن الأصل الكلي في باب القصاص عند أبي حنيفةَ هو كون الدم معصوم القتيل بعصمة مقومة علىٰ التأبيد، مع كون القتل عمداً وعدم تعذر الاستيفاء، فمتىٰ تحقق هذا الأصل وجب القصاص وإلّا فلا. ومن أصل أبي حنيفةَ أيضاً أنّ النص إذا وقع معارضاً لأصل كلي فإن كان غير محتمل للتأويل يخص الأصل الكلي بالنص؛ لعدم إمكان العمل بكليهما، وإن كان محتمل التأويل يؤول للجمع بين الدليلين والعمل بهما؛ لأنّ العملَ بهما أَوْلىٰ من إهمال أحدهما.. إذا تقرر هذا فنقول: إذا قتل المسلم ذمياً وجب القصاص بالأصل، ويؤوَّل قولُه: «لا يقتل مؤمن بكافر»؛ لكونه محتملاً للتأويل بناءً علىٰ الأصل الثاني، هذا هو حقيقة مذهب أبي حنيفة، ومتمسَّكه في الباب، وأمّا تمسكه بالآثار فلمجرد التقوية والتأييد، فإنْ صحّت فيها، وإلّا فعدم صحتها غير مضرٍّ بالمذهب؛ لأنّ بناءَ المذهب ليس علىٰ تلك الآثار، وإنما بناؤهُ علىٰ الأصلين اللذين ذكرناهما»[1].

والأصل الكلي الذي ذكره العلّامة التهانويّ يَقصِدُ به القاعدةَ المقررة عند الحنفية في عدم جواز تخصيص عام القرآن القطعي بالظني من أخبار الآحاد التي سبق بيانها.

عودةٌ إلىٰ الأستاذ القرضاوي:

لقد قرر الأستاذ في مقدمة كتابه «فقه الزكاة» الأخذَ بعموم النصوص ما لم يخصِّصها دليل صحيح صريح، وفي هذا يقول: «أرىٰ أنّ العموميات التي جاءت في آيات القرآن وأحاديث الرسول يجب أن يُؤخَذَ بها، ويُعملَ بمقتضىٰ عمومها، ما لم يخصِّصها نصٌّ صحيح الثبوت صريح الدلالة، فحينئذ نقدم الخاص علىٰ العام. فلست مع الذين يردُّون السنن الصحيحة المحكَمة بالظواهر والعمومات القرآنية، ولا مع الذين يسارعون إلىٰ التخصيص بالحديث ولو في سنده لين، أو بالصحيح ولو في دلالته ضعفٌ أو غموض»[2].

---

(١) ظفر أحمد التهانوي، إعلاء السنن (١٨: ١١٩).

(٢) د. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة (١: ٢٤).

وتطبيقات الشيخ تبين أنه في هذا مثل الجمهور، فقد وجدناه يخصِّص عمومَ حرمة الميتة الواردة في القرآن بحديث: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»، ويخصِّص عمومَ ﴿وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء: ٢٣] بحديث: «نسخن بخمسٍ معلومات»، ويخصِّص عمومَ حرمة متروك التسمية الوارد في الآية بحديث: «سموا أنتم وكلوا»، ويخصِّص عمومَ ﴿وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦٧] بحديث: «ليس فيما دون خمسة أوسُقٍ من تمر صدقة»[1].

وقد كان من مقتضىٰ هذا أن يخصِّص الآيات التي يفيد عمومُها القصاصَ من كل قاتل بحديث: «لا يُقتَل مسلم بكافر» الذي رواه البخاري، وحديث: «لا يُقتَل مؤمن بكافر» الذي سبق ذكره، بناءً علىٰ القاعدة التي أقرّها الجمهور وتابعهم هو فيها عمَلياً وقولياً، خاصةً وأن الحديثَ المخصِّص صحيحٌ وصريح.

غير أن الشيخ القرضاوي عدَلَ عن ذلك وخرقَ القاعدةَ في هذا المسألة، وقال بقتل المسلم بالذميّ، ولما كان الشيخ عالماً بهذا الخرق؛ فقد لجأ في الدفاع عن رأيه هذا وفي الدفاع عن الشيخ محمد الغزالي القائل بنفس الرأي إلىٰ الاستناد إلىٰ عمومات القرآن مثل: ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾، وإلىٰ أنّ مذهبَ الحنفية يقول بنفس قوله، وكذلك الشعبي والنخعي، وأن لمالك والليث قولاً بقتله به إذا أضجعه وذبحه! وفي هذا يقول الشيخ ناقلاً ومؤيداً لكلام أستاذِه الغزالي: «ومن الآراء الفقهية التي تبناها الشيخ الغزالي وانتقدها خصومه بعنف: اختيارُه مذهب الأحناف في مشروعية قتل المسلم قصاصاً إذا اعتدىٰ علىٰ ذمي معاهد وقتله عمداً. وإنما اعترضوا علىٰ الشيخ لأنه أعرضَ عن الحديث الصحيح الذي رواه البخاري وغيره: «لا يُقتَل مسلمٌ بكافر»، والشيخ يقول هنا: إننا لا نحرص علىٰ تضعيف حديثٍ يمكن تصحيحه، وإنما نحرص علىٰ أن يعمل الحديث داخل سياج من دلالات القرآن.. وحديث الآحاد يفقد صحته بالشذوذ والعلة القادحة وإن صحَّ سنده... كما

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة (١: ٢٤).

أضيف: إنّ أبا حنيفة ومَن معه تأوّلوا حديث: «لا يُـقتَل مسلمٌ بكافر» بأنّ المرادَ به الكافرَ الحربي...»[١].

وفي الردّ علىٰ هذا الكلام لا بد من التنبيه علىٰ أنّ الإشكال في هذا المسألة لا يكمن في الحكم والنتيجة وهي قتل المسلم بالذمي أو عدمه، ولا يكمن في عدم عمل الحنفية بالحديث لأنه آحاد لا يصلح لتخصيص عام القرآن عندهم، كلّا.. ليس الإشكال فيما ذُكر؛ لأننا نقول: إنّ الاجتهاد إذا كان مبنياً علىٰ قواعدَ صحيحةٍ ومنهج ثابت سليم فإنّ النتائج الناجمةَ عنه صحيحةٌ أيضاً بموازين العلم ومعاييره وإنِ اختلفَتْ تلك النتائج لاختلاف المجتهدين في قواعد المنهج، كما وقع بين الحنفية والجمهور في هذه المسألة.

تحريرُ موضع التناقض:

والتناقض الذي وقع فيه الشيخ هو: تقريره لقاعدة تخصيص عامِّ القرآن بالآحاد من الحديث، وتطبيقُه لهذه القاعدة في عدّة صور كما مرّ معنا، ثم خروجه علىٰ هذه القاعدة وخرقها لأنها تعارض فكرةً يريد إثباتها، باللجوء إلىٰ تطبيق نقيضِ ما قرّره أولاً.

ولا ينفعه هنا الاستشهاد بمذهب الحنفية أو قول مالك والليث؛ لأن الحنفية طبّـقوا قاعدتهم في عدم تخصيص عام القرآن بالآحاد من الحديث علىٰ كل المسائل التي مر معنا بعضٌ منها، ولم يناقضوا أنفسهم في ذلك؛ جرياً علىٰ أصلهم الذي قرروه، وما خصّصوه من الآيات بالأحاديث فلأنها ثبتت شهرتُها أو تواترُها لدَيهم؛ وهو شرطُ صلاحيتها لتخصيص عام القرآن عندَهم، كما أنهم لم يردُّوا الأحاديث بزعم الشذوذ أو العلّة لمخالفتها لعموم القرآن كما نقل الأستاذ القرضاوي عن شيخه الغزالي رحمه الله الذي علل ردّه لحديث البخاري بذلك، بل إنهم لم يجادلوا في صحة الحديث أصلاً، وإنما أوّلوه، وإذا كان هذا موقف الذين وضعوا وأصّلوا لهذه القاعدة الأصولية، فكيف يصح لمن ردّ الحديث أن يستشهد بقولهم

---

(١) عصام تليمة، القرضاوي فقيهاً، ص١٢٨- ١٢٩.

وهو يخالفهم أصلاً في تقرير هذا القاعدة وتطبيقها؟! إنّ أَوْلىٰ الناس برد الحديث أو الأحاديث الواردة في المسألة هم مَن أصّلوا القاعدةَ وطبقوها؛ لأنهم أدرىٰ بها، لكنهم لم يفعلوا ذلك.

وأما قول مالك والليث رضيَ الله عنهما فلا يفيد أيضاً؛ لأنه واردٌ في مسألة مختلفة تماماً، وهي ما إذا قتل المسلم ذمياً حرابةً، فقتْلُه به في هذه الحالة حدٌّ وليس قصاصاً عندهما رحمهما الله[1].

وأمّا كلام الإمام الطحاوي الذي نقله الأستاذ عصام تليمة[2] دفاعاً عن الشيخين، ففيه يستشهد ـ أي الطحاوي ـ بالآثار الواردة في المسألة، دون التعرُّض للقاعدة الأصولية التي هي أساس الخلاف بين الحنفية والجمهور، وقد عَلِمْنا من الإمام التهانوي رحمه الله أنّ عمدة مذهبهم القاعدة الأصولية وليس الأحاديث؛ لأنها لم تسلم من الطعون، فإيرادهم لها إنما كان من باب التقوية والاستئناس كما قال، فلا يحتجون بها ابتداءً، إنما الحجّة في الأصل (القاعدة).

فكلام الطحاوي رحمه الله لا يصلح متعلَّقاً للشيخ إلّا إذا غيّر رأيه في القاعدة، مما يلزمه أن يغيّر كل الأحكام التي بناها علىٰ القول بالتخصيص في كل المسائل الأخرىٰ!

والأستاذ القرضاوي يعلم قاعدةَ الحنفية في عدم جواز تخصيص عام القرآن بالآحاد؛ لذا سكت عن ذكرها كسببٍ رئيسي في تركهم العمل بالحديث الذي ينص علىٰ عدم قتل المسلم بالذمي؛ إذ لو فعل ذلك فسيجد نفسه عندها مجبَراً علىٰ القول: بثبوت التحريم بالرضعة الواحدة، وحرمة ميتة البحر، وحرمة أكل متروك التسمية عمداً أو سهواً من المذبوح.. وغيرها من المسائل التي لا يتمشّىٰ القولُ فيها بالحرمة أو الوجوب مع فقه التيسير الذي يدعو إليه، كما سنرىٰ لاحقاً عند الكلام عن هذا الفقه.

---

(١) أبو الوليد الباجي، المنتقىٰ شرح الموطأ (٩: ٦٣). والشرح الكبير للدردير (٤: ٢٣٨).

(٢) القرضاوي فقيهاً، ص١٣٠ - ١٣٦.

وبدلاً من ذلك أخذ يتكلم أحياناً عن احترام عمومات القرآن! وأحياناً أخرىٰ عن النظر في الأدلة الجزئية في ضوء الأدلة الكلية! محاولاً إيجاد قاعدة جديدة لحل الإشكال الذي يدرك قبلَ غيره أنه ضروريٌّ لرفع التناقض الذي وقع فيه في هذه المسألة؛ ولرفع الحصار الذي تفرضه المنهجية الصارمة ـ التي انتهىٰ إليها علماءُ الأصول ومِن قبلِهم الأئمةُ المؤسِّسون لمدارس الفقه ـ علىٰ كل مَن يلج ساحةَ الاجتهاد.

وقولُه باحترام عمومات القرآن لا يسعفه في الخروج من ذلك التناقض؛ إذ هذه العبارة وأمثالها تُعدُّ من الحجج الشعرية عندَ علماء الجدل؛ وهيَ ما يخاطب العواطف دون وجود دليل فعلي وراءَها، وأما النظر في الأدلة الجزئية في ضوء الأدلة الكلية فالحنفية ومن نهج نهجهم طبّقوا ذلك كما علمنا من خلال القاعدة التي سبق بيانها. أما الاستناد إلىٰ ما قال الشاطبي؛ فالشاطبيُّ كلامه منطلقٌ من أصول مدرسته المالكية التي ترىٰ ذلك؛ غير أنهم قيّدوه باعتضاد عام القرآن بعمل أهل المدينة، فبان بذلك أنّ كلامَ الشاطبي لا يخدمه.

والخروج عن هذين المسلكين في التعامل مع عام القرآن يؤدي لا محالةَ إلىٰ بطلان العمل بالسنن كليةً! فلكل صاحب رأي أن يدَّعيَ أنّ عام القرآن يسند رأيه، وقد ذكر القرطبي في تفسيره: أنّ أناساً احتجوا لجواز صناعة التماثيل بقوله تعالىٰ في قصة سليمان: ﴿ يَعۡمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ ﴾ [سبأ: ١٣]، وقِسْ علىٰ ذلك.

* * *

خامساً

تناقضه في تقرير قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)

اختلف العلماء في العام إذا ورد على سبب خاص، هل يكون ذلك الورود مُخرِجاً للعام عن عمومه؟

أكثر العلماء ذهبوا إلىٰ أنّ سبب الورود لا يجعل العام الوارد بسببه خاصاً به، بل يشمله ويشمل جميعَ ما ينطبق عليه معناه، وبعضُ العلماء رأوا أنّ العام لا يتعدىٰ به سبب وروده.

ولقد وجدنا الأستاذ القرضاوي يقول في غير موضع من مؤلفاته بهذا الذي قرره الجمهور، ومن ذلك قوله:

«علىٰ أنّ خصوصَ سببها لا ينافي عموم لفظها، كما هو الصحيح عند الأصوليين». قال ذلك في معرض نقاشه للقائلين بأنّ الصّدقة في قوله تعالىٰ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٣] خاصةٌ بمَن تخلّف عن غزوة تبوك، وليسَ مما تكون العبرةُ فيه بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[1].

وفي معرض ردّه علىٰ الذين قالوا: إنّ الآيات: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ و﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ و﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٤، ٤٥، ٤٧]؛ وردت خاصةً بأهل الكتاب؛ يقول الشيخ القرضاوي:

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة (١: ٦٦- ٦٧).

«صحيح أنّ سياق الآيات في أهل الكتاب؛ لأنها جاءت بعد الحديث عن التوراة والإنجيل، ولكن يلاحظ أنها جاءت بألفاظ عامة، تشمل كل من اتصف بها من كتابي أو مسلم، ولهذا حقق الأصوليون من علماء المسلمين أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»[١].

وقال أيضاً: «إنّ علماء الأصول بحثوا في قضية الأسباب الخاصة لنزول القرآن، أو ورود الحديث، والألفاظ العامة التي وردت بناءً عليها، وحققوا أنّ العبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب، ولولا ذلك لعطلت أحكام كثيرة نزلت بسبب حوادث خاصة في عهد النبوة»[٢].

هذا ما قاله الأستاذ القرضاوي مقرراً له غيرَ مرّة، غير أننا نجده يقول في مكان آخر: «صحيح أنّ أغلب الأصوليين قالوا: إنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولكن هذا غير مجمع عليه، وقد ورد عن ابن عباس وابن عمر وغيرهما ضرورة رعاية أسباب النزول، وإلّا حدث التخبط في الفهم، ووقع سوء التفسير، كما تورّط في ذلك الحرورية من الخوارج وأمثالهم، الذي أخذوا الآيات التي نزلت في المشركين فعمّموها علىٰ المؤمنين. فدل هذا علىٰ أن سبب نزول الآية، ومن باب أَولىٰ سبب ورود الحديث، يجب أن يُرجَع إليه في فهم النص، ولا يؤخذ عموم اللفظ قاعدةً مسلمة»[٣].

لاحظ قوله الأخير عن القاعدة التي سبق أن قررها: «ولكن هذا غير مجمع عليه»، وقوله: «ولا يُؤخذ عمومُ اللفظ قاعدةً مسلمة»، مناقضاً ما سبق أن قرره بشأن ذلك. لقد قال ذلك وهو يردّ علىٰ من استدل بقوله ﷺ: «لن يفلح قومٌ ولوا أمرهم امرأة»[٤] علىٰ منع

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فتاوىٰ معاصرة (٢: ٧٨٠، ٧٨١).

(٢) المرجع السابق (٢: ٧٨٠).

(٣) المرجع السابق (٢: ٤٢٦).

(٤) رواه البخاري.

المرأة من أن تكون ناخِبةً أو عضواً في مجلس نيابي، فقد علّق علىٰ الاستدلال بالحديث قائلاً: «ولنا مع هذا الاستدلال وقفات، الأولىٰ: هل يؤخذ الحديث علىٰ عمومه أو يوقف به عند سبب وروده؟»[١].

* * *

(١) د. يوسف القرضاوي، فتاوىٰ معاصرة (٢: ٤٢٦).

سادساً

تناقضُه في تعليل جواز تمثيل المرأة، وتعليل منعها من إمامة الرجال في الصلاة

يرىٰ الأستاذ القرضاوي ضرورة مشاركة المرأة المسلمة في التمثيل الفني بشروط؛ وحجته في ذلك إيجاد البديل الإسلامي لما يُعرض في وسائل الإعلام من أفلام ومسلسلات تمثل الثقافة الغربية المخالفة لثقافة الإسلام، ويستدل لرأيه ببعض الآيات القرآنية التي يرىٰ أنها تدعم قوله في هذه القضية، وفي هذا يقول الشيخ:

«لا يمكن عزل المرأة عن السينما، ولا عن المسلسلات... لأن المرأة نصف المجتمع، لا توجد قصة ليس فيها امرأة، حتىٰ القصص التي ذكرها القرآن، قصة آدم فيها حواء... قصة نوح: امرأة نوح... قصة موسىٰ فيها أم موسىٰ وأخت موسىٰ وامرأة فرعون وامرأة موسىٰ وابنة الشيخ الكبير... لا توجد قصة بدون امرأة، فإذا أردتَ أن تحذف المرأة لا يمكن أن تكون قصة حقيقية، المشكلة هي المرأة المتبرجة، ودي التي ورثناها في السينما العربية. إذا استطعنا أن ننتصر عليها كما انتصر إخواننا في إيران نكون قد أفلحنا. وهنا أنا أقول إنه لا يمكن أن يقوم فن إسلامي، أو يرضىٰ عنه الإسلام، تمثيلي أو غير ذلك؛ إلا إذا تبنينا فقه التيسير وفقه التدرُّج»[١].

وقد وضع الشيخ لذلك جملةً من الشروط: كأن يكون اشتراكها ضرورياً، وأن تظهر بلباس الإسلام، ولا تضع المساحيق، وأن يراعي المخرج والمصوّر عدم إبراز مفاتنها، والتركيز عليها في التصوير، وأن تتفوّه بالكلام الحسن وتبتعد عن الفاحش[٢].

---

(١) د. يوسف القرضاوي، «المسلم المعاصر وتحديات السينما»، الشريعة والحياة ٢٠٠٩/٦/٧م، أرشيف قناة الجزيرة الفضائية.

(٢) د. يوسف القرضاوي، ندوة العلاقة بين الفقه المعاصر والإعلام المتميز، مجلة المجتمع، العدد ١٣١٩.

ولكن القارئ لا ينقضي منه العجب إذا قارن هذا الذي قرره الشيخ بشأن ضرورة اشتراك المرأة في التمثيل، بما قاله عن المرأة وطبيعتها في بحثه «متىٰ تجوز إمامة المرأة في الصلاة»[1]، فإنه يقول هناك:

«اقتضت حكمة الله أن يخلق جسم المرأة علىٰ نحو يخالف جسم الرجل، وجعل فيه من الخصائص ما يثير الرجل ويحرك غريزته، حتىٰ يتم الزواج الذي يحدث به النسل ويستمر به النوع، وتتحقق إرادة الله في عمارة الأرض؛ فتجنباً لأي فتنة، وسداً للذريعة؛ جعل الشرع الإمامة والأذان والإقامة للرجال، وجعل صفوف النساء خلف صفوف الرجال... بعداً عن أي فتنة تثار أو تحتمل، وحتىٰ يركّز الرجل في صلاته فكره ووجدانه في توثيق صلته بربه، ولا يشطح به الخيال خارج الدائرة الإيمانية إذا تحرّكت غريزته البشرية التي لا دافع لها... والإسلام دين واقعي، لا يحلّق في أجواء مثالية مجنحة بعيداً عن الواقع الذي يحياه الناس ويعانونه، وهو لا يعامل الناس علىٰ أنهم ملائكة أولو أجنحة، بل علىٰ أنهم بشر لهم غرائز تحركهم، ودوافع تثيرهم، ومن الحكمة أن يحرص الشارع الحكيم علىٰ حمايتهم من الافتتان والإثارة، بمنع أسبابها وبواعثها ما أمكن ذلك، وخصوصاً في أوقات التعبد والمناجاة والوقوف بين يدي الله».

هذا ما قاله الشيخ عن طبيعة المرأة في معرض بيانه لحكمة الشارع في منعها من إمامة الرجال في الصلاة، وجعْل صفوف النساء خلفَ صفوف الرجال فيها، فإذا كان هذا مناط حكم الشارع في هذه المسألة للرجال والنساء، في عبادةٍ ومكانٍ هما مظنة الخشوع ومراقبة الله تعالىٰ؛ فكيف يستقيم بعد ذلك القول بجواز تمثيل المرأة والمناطُ في المسألتين واحد؟ ليس هذا فحسب.. بل وجعْلِه ضرورةً من الضروريات؟!

هل يمنع الشارع الحكيم بواعث الإثارة في المساجد ثم يجيزها في غيرها من المواطن؟!

وهل خصائص جسم المرأة ـ مناط المنع ـ تحرِّك غرائز الرجال في المساجد وهي محجبةٌ

---

(١) منشور علىٰ موقع إسلام أون لاين، ١٦/ ٣/ ٢٠٠٥م.

ووجهها خالٍ من المساحيق، ولاتحرِّكها في أماكن التمثيل حيث ترتفع بل وتنعدم الروادع الروحية التي يضفيها جوُّ المسجد؟!

الجواب معروف، وليس الغرض هنا تتبعَ كل ما قاله الشيخ في هذه المسألة، بقدر ما هو بيان لتناقضه المنهجي في الاستدلال.

* * *

سابعاً
تناقضه في شروط الإجماع

لم أرَ مسألةً اضطرب فيها كلام الأستاذ القرضاوي وتناقض كهذه المسألة، أعني بها شروط الإجماع.

١ـ في تعليقه علىٰ ما نقل عن الحسن البصري في خلافه للعلماء في مقدار نصاب الذهب، حيث يرىٰ أنه أربعون ديناراً، فيما يرىٰ الجمهور أنه عشرون، قال الشيخ مؤيداً ما عليه الجمهور: «يؤيد ذلك كلّه عمل الأمّة من الصحابة فمن بعدهم، حتىٰ استقر الإجماع علىٰ ذلك، وانعقد بعد عصر الحسن رحمه الله علىٰ خلاف قوله، وقد رُوي عنه نفسه ما يوافق الجمهور»(١).

وكلام الشيخ مبنيٌّ علىٰ القول بجواز انعقاد الإجماع علىٰ أحد القولين، في المسائل التي اختلف علماء عصر من العصور فيها علىٰ قولين، واستقر خلافهم فيها دون نكير، وهو مذهب أكثر الحنفية وكثير من الشافعية.

٢ ـ قال في ردّه علىٰ من لا يرىٰ الزكاة في عروض التجارة، وهم الظاهرية ومن تبعهم من المتأخرين كالشوكاني وصديق حسن خان: «وبهذا نعلم أنّ قول جمهور الأمّة هو القول الصواب، وأنّ الزكاة في عروض التجارة فريضة لازمة، وأنّ شبهات المخالفين لا تقف علىٰ قدميها أمام حججِ الجمهور وإجماعِ الصحابة وخير القرون»(٢).

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة (١: ٢٤٩).

(٢) المرجع السابق (١: ٣٢٦).

إن هذا الكلام من الشيخ يعني أنّ إجماع الصحابة وخير القرون إذا انعقد فلا يبطله قول من خالفه ممن يأتي بعدهم.

٣ ـ ردّ الشيخ علىٰ من قال بنسخ وجوب زكاة الفطر بفرض الزكاة بوجود مقال في إسناد الحديث الذي استدلوا به، وعلىٰ فرض صحته لا دليلَ فيه علىٰ النسخ، لاحتمال الاكتفاء بالأمر الأول، ولا يثبت النسخ بمجرد الاحتمال، ثم قال: «لهذا استقر الأمر بين المسلمين كافة علىٰ وجوب زكاة الفطر، ولم يعبأ أحد بشذوذ من شذّ؛ لمخالفته للإجماع قبله وبعده»[١].

كما ردّ علىٰ المستشرق شاخت القائل بأن الفقهاء مختلفون في وجوب زكاة الفطر، بقوله: «وفي هذا خلط كثير، فقد رأينا أنّ الفقهاء شبه مجمعين علىٰ وجوب الفطرة، حتىٰ نقل ابن المنذر الإجماع عليه، وإذا شذّ اثنان أو ثلاثة في أعصر مختلفة فلا عبرة بشذوذهم»[٢].

لا جرمَ أنّ كلام الشيخ هنا وكذلك كلامه في الرد علىٰ الظاهرية القائلين بعدم وجوب الزكاة في عروض التجارة يثبت بها لا مجالَ للشك فيه أنه مع العلماء في قولهم: إنّ الإجماع إذا انعقد لا ينقضه شذوذ من شذ في العصور التالية، وهذا ينطبق بلا ريبٍ علىٰ الإجماع المبني علىٰ غير المصلحة.

٤ ـ لم يعتبر الشيخ خلاف الإمامية في قولهم باستحباب الزكاة في عروض التجارة دون الوجوب، فقال:

«وذهب فقهاء الإمامية إلىٰ أنّ الزكاة لا تجب في أموال التجارة، بل تستحب علىٰ الأصح عندهم»[٣].

وكأنه بذلك يقرر دون تصريح: أنّ خلاف أهل البدعة لا يخرق الإجماع.

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة (٢: ٩٢١).

(٢) المرجع السابق (٢: ٩٢١).

(٣) المرجع السابق (٢: ٣٢٦).

٥ ـ قال الأستاذ القرضاوي في معرض تدليله علىٰ جواز سفر المرأة من غير محرم عند الأمن ووجود الثقات: «إنّ عمر رضيَ الله عنه أذن لأزواج النبي ﷺ في آخر حجّة حجها، فبعث معهن عثمان بن عفان، وعبد الرحمن، فقد اتفق عمر وعثمان وعبد الرحمن ابن عوف ونساء النبي ﷺ علىٰ ذلك، ولم ينكر غيرهم من الصحابة عليهن في ذلك، وهذا يعتبر إجماعاً»(١).

وفي فتوىٰ له بجواز نبش المقبرة القديمة لمصلحة؛ نقل ما ذكره ابن تيمية من أنّ قبور الشهداء بالمدينة نُبشت في خلافة معاوية، لما أراد أن يُجرِي فيها عيون حمزة، ثم علّق الأستاذ القرضاوي علىٰ ذلك قائلاً: «ولا شك أن معاوية فعل ذلك في المدينة، وفيها كثير من الصحابة، ولم ينكر ذلك عليه أحد منهم، وهذا يعدّ إجماعاً»(٢).

من هذين النصين نرىٰ أنّ الشيخ يعتبر عدم إنكار الصحابة علىٰ أمهات المؤمنين وعلىٰ معاوية إجماعاً منهم علىٰ جواز تلك التصرفات.

ولا ريب أنّ هذا منه إقرار بالإجماع السكوتي، وهو أنّ المجتهد إذا فعل فعلاً أو قال قولاً وسكت بقية المجتهدين دون أن يبدوَ منهم اعتراض، فإنّ هذا يعدّ إجماعاً منهم علىٰ حكم ذلك القول أو الفعل، هذا علىٰ رأي الحنفية والحنابلة.

٦ ـ قال الأستاذ القرضاوي في كتابه «فوائد البنوك هي الربا الحرام» تحت عنوان (لا ينسخ الإجماعَ إلّا إجماعٌ مثله): «وقد اختلف علماء الأصول قديماً: هل يقبل الإجماعُ النسخَ أم لا، فمنهم من قال: إن الإجماع لا يُنسخ، ومنهم من قال: إن الإجماع القائم علىٰ النظر والاجتهاد يمكن أن يُنسخ، ومن قال بجواز نسخ الإجماع الاجتهادي، قال إنّه لا يُنسخ إلّا بإجماع مثله. وإذا طبقنا هذا علىٰ حالتنا هذه واعتبرنا الإجماع هنا من النوع الاجتهادي ولو

(١) د. يوسف القرضاوي، فتاوىٰ معاصرة (١: ٣٦٦ - ٣٦٧).

(٢) المرجع السابق (١: ٧٧٦).

تجاوزاً؛ فليس من حق فئة قليلة من الناس ـ أكثرهم غير متخصصين في الفقه ولم يخوضوا بحاره ـ أن تخالف هذا الإجماع برأي أحادي جديد؛ لأن الأضعف لا يلغي الأقوىٰ»[1].

لا جرَمَ أن القارئ للنقول السابقة يخرج بنتيجة مفادها: أن الأستاذ القرضاوي يرىٰ:

ـ أنّ الإجماع حجة شرعية حتىٰ في الأمور التي ليست من المعلوم من الدين بالضرورة، كما رأينا في احتجاجه بإجماع الصحابة في مسألة نبش القبور للمصلحة، ومسألة سفر المرأة بدون محرم عند الأمن ووجود الثقات.

ـ جوازَ انعقاد الإجماع ووقوعه من المجتهدين علىٰ أحد القولين، في المسائل التي سبق أن حدث فيها خلاف قبل عصر المجمعين، وهذا واضح من قوله بوقوع الإجماع علىٰ مقدار نصاب الذهب بعد عصر الحسن البصري الذي خالف جماهير الفقهاء في ذلك.

ـ أنّ الإجماع إذا انعقد فلا ينقضه خلافٌ لاحق، كخلاف الظاهرية من المتقدمين، ومن تبعهم من المتأخرين كالشوكاني والقنوجي الذين ذكرهم الشيخ في مسألة زكاة عروض التجارة كخارقين للإجماع.

ـ أنّ الإجماع لا ينقضه شذوذُ مَن شذ قبله وبعده، كما أنه لا عبرةَ بشذوذ اثنين أو ثلاثة في أعصر مختلفة؛ فقد رأيناه لا يعتدّ بخلاف ابن عُليّـة والأصم في قولهما بنسخ زكاة الفطر بإيجاب زكاة المال.

ـ أنّ الإجماع لا ينسخه إلّا إجماع مثله، فلا يحق لفئة قليلة أن تخالف إجماعاً منعقداً برأي أحادي جديد؛ لأنّ الأضعف لا يلغي الأقوىٰ.

ـ أنّ غير المتخصصين لا يعتد بخلافهم في الإجماع.

هذه هي الشروط التي قررها الشيخ وطبقها بشأن الإجماع كدليل شرعي في فتاواه،

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فوائد البنوك هي الربا المحرم، ص٧٠.

وللقارئ أن يتأكد منها، بالعودة إلىٰ المراجع التي ذكر فيها الشيخ تلك الشروط، وقد أشرنا إلىٰ تلك المراجع في الحواشي.

والسؤال الآن: هل التزم الشيخ بهذه الشروط التي طبقها عملياً في فتاواه؟

والجواب: لا، فقد وجدناه ينقض كل هذه الشروط في فتاوىٰ وبحوث أخرىٰ له! وهذا ما سنبيّنُه في السطور التالية:

الأستاذ القرضاوي وخرْقُه للإجماع:

هذا الخرق للإجماع من الأستاذ القرضاوي تم من خلال نقضه لشروط الإجماع التي سبق أن اعتبرها في الإجماعات السابقة التي نقلناها عنه منذ قليل، وهذه نماذج لهذا النقض:

١ ـ شكك في حجية الإجماع ابتداءً، ولكن بطريقة غير مباشرة، في بحثه عن (دية المرأة في الشريعة الإسلامية) وهو يناقش استناد العلماء إلىٰ ذلك في قولهم بأن دية المرأة علىٰ النصف من دية الرجل، حين لجأ في إبطال احتجاجهم إلىٰ نقل قول الإمامِ أحمد: «من ادعىٰ الإجماع فقد كذب...»، وكلام الشوكاني في «إرشاد الفحول»، وكأنه أراد أن يقول ما يريد قولَه عن الإجماع بلسانِ غيره، ولا أدري لم فعل ذلك؟ هل ليقطع الطريق علىٰ من يريد قد يناقشه في عدم اعتبار الإجماع بأنْ يجعل نفسَه ناقلاً فحسب لكلام أحمد والشوكاني؟

غير أن نقل الشيخ لكلام الشوكاني بكامله ليعطي دلالة واضحة علىٰ أنّ الأستاذ القرضاوي مقتنعٌ بما قاله الشوكاني، خاصةً مسألةَ العلم بالإجماع علىٰ فرض وقوعه، وهي النقطة التي ركّز عليها الشوكاني في نقده لحجية الإجماع، ومن المعلوم أن الشوكاني صرّح في غيرِ موضع من مؤلفاته بإنكار إمكان الإجماع ووقوعه والعلم به!

وأنا أنقل هنا فقرات من كلام الشوكاني الذي استشهد به الأستاذ القرضاوي، مع شيءٍ من تعليقاته، يقول الشيخ تحت عنوان (نظرة في الإجماع): «وإذا لم نجد في القرآن الكريم

ولا في السنة النبوية نصاً ثابتاً يدل علىٰ هذا الحكم، أنّ دية المرأة علىٰ النصف من دية الرجل، فهل يمكن الاعتماد علىٰ المصدر الثالث في ذلك وهو الإجماع؟

ولا نريد أن نناقش هنا قضية الإجماع وما فيه من كلام كثير عند الأصوليين، في إمكانه، وفي وقوعه بالفعل، وفي العلم به إذا وقع، وفي حجيته بعد التأكد من وقوعه، وقد ذكر ذلك الغزالي في «المستصفىٰ» والآمدي في «الإحكام».

وقد قال الإمام أحمد: من ادّعىٰ الإجماع فقد كذب، ما يدريه لعل الناس اختلفوا وهو لا يعلم، فإن كان ولا بد فليقل: لا أعلم الناس اختلفوا.

ومن تأمل ما كتبه الإمام الشوكاني عن الإجماع في «إرشاد الفحول» وجد أنه يميل مع المخالفين في إثباته أكثر من ميله مع الموافقين، انظر ما قاله في إمكان العلم به إذا وقع، قال: فإذن العلم باتفاق الأمّة لا يحصل إلّا بعد معرفة كل واحد منهم، وذلك متعذر قطعاً، ومَن ذاك الذي يعرف جميع المجتهدين من الأمة في الشرق والغرب... فإنّ العمر يفنىٰ دون مجرد البلوغ إلىٰ كل مكان من الأمكنة التي يسكنها أهل العلم، فضلاً عن اختبار أحوالهم، ومعرفة من هو من أهل الإجماع منهم... ومعرفة كونه قال بذلك... والبحث عمن هو خاملٌ من أهل الاجتهاد، بحيث لا يخفىٰ علىٰ الناقل فردٌ من أفرادهم، فإن ذلك قد يخفىٰ علىٰ الباحث في المدينة الواحدة... فضلاً عن جميع الأقاليم التي فيها أهل الإسلام، ومن أنصف من نفسه علم أنه لا علمَ عند علماء الشرق بجملة علماء الغرب، والعكس، فضلاً عن العلم بكل واحد منهم علىٰ التفصيل، وبكيفية مذهبه، وبما يقوله في تلك المسألة بعينها. وأيضاً قد يَحمِلُ بعضَ مَن يُعتبر في الإجماع علىٰ الموافقة وعدم الظهور بالخلاف: التقيةُ والخوفُ علىٰ نفسه.

وجعل الأصفهاني الخلافَ في غير إجماع الصحابة، وقال: الحقُّ تعذُّرُ الاطّلاع علىٰ الإجماع، إلّا إجماع الصحابة، حيث كان المجمِعون وهم العلماء منهم في قلة، وأمّا الآن وبعد انتشار الإسلام وكثرة العلماء فلا مطمَعَ للعلم به.

قال: وهو اختيار أحمد مع قرب عهده من الصحابة، وقوة حفظه، وشدة اطلاعه علىٰ الأمور النقلية. قال: والمنصف يعلم أنه لا خبرَ له من الإجماع إلّا ما يجده مكتوباً في الكتب، ومن البيّن أنه لا يحصل الاطّلاع إلّا بالسماع منهم، أو بنقل أهل التواتر إلينا، ولا سبيل إلىٰ ذلك إلّا في عصر الصحابة، وأمّا من بعدهم فلا. انتهىٰ.

هذا ما قاله الشوكاني حول الإجماع، ومع هذا لا نريد أن نقف عنده، ولنسلّم بذلك كله، فهل نرىٰ الأمّة أجمعت علىٰ ذلك؟»[1].

هذا ما نقله الأستاذ القرضاوي من كلام الشوكاني في إثبات عدم إمكان العلم بوقوع الإجماع بعد عصر الصحابة، فهل يعدّ ناقل هذا النصّ في الإنكار ممّن يروىٰ حجية الإجماع؟

والجواب بلا ريب عند كل منصف: كلّا!، إذ كيف يُعقل ذلك وناقل الكلام أتىٰ به في صيغة الاستدلال لا في صيغة الإنكار، وتأمل قول الأستاذ القرضاوي: «انظر ما قاله في إمكان العلم به إذا وقع» في دعوةٍ منه للقارئ إلىٰ تدبر كلام الشوكاني، وإذا ضُم إلىٰ ذلك استشهاده بكلام الإمام أحمد لم يبق مجالٌ للريب في أنه مع الشوكاني فيما قال.

وما ذكره في صدر الموضوع من عدم إرادته مناقشة قضية الإجماع وما فيه من كلام كثير عند الأصوليين، وما قاله في نهاية النقل عن الشوكاني من التسليم بالإجماع وعدم الوقوف عند اعتراضات المنكرين؛ يزيد في البرهنة علىٰ تأييده لكلام المنقول عنه لا إنكاره؛ إذ وصفُ دليلٍ شرعي كالإجماع بكثرة الكلام فيه ـ أي الخلاف فيه ـ دليلٌ علىٰ أنّ القائل يتشكك في حجيته فضلاً عن جزمه بذلك، كما أنّ التسليم وعدم الوقوف عند كلام المخالف أخْذٌ بكلامه من غير دليل كما هو معروف في علم الجدل؛ وذلك للوصول به إلىٰ النتيجة المطلوبة من طريق آخر، فالتسليم بكلام الخصم لا يعني القناعةَ به.

---

(١) د. يوسف القرضاوي، دية المرأة في الشريعة الإسلامية، بحثٌ منشور على موقعه.

إذا تقرر ذلك فكيف نجمع بين استدلال الأستاذ القرضاوي بالإجماع في المسائل التي نقلناها عنه من قبل، وبين استشهاده بكلام الشوكاني الذي نسف فيه كل دليل يشهد بإمكان العلم بالإجماع ومن ثم سقوط الاحتجاج به... أليس هذا تناقضاً؟ وإذا لم يكن كذلك فما هو التناقض إذن؟!

٢ ـ رأينا كيف جزم الشيخ أنّ الإجماع إذا انعقد فلا ينقضه خلافٌ لاحِق، ولا شذوذُ مَن شذ في عصور مختلفة، وتجويزه انعقاده ولو كان في المسألة خلاف سابق، وأنّ اتفاق بعض الصحابة علىٰ أمرٍ مع العلم وعدم الإنكار من بقيتهم: إجماعٌ منهم علىٰ حكم ذلك الأمر، وهذا إلىٰ جانب كونه اعتباراً لحجية إجماعهم. يتضمن أيضاً الإقرارَ بحجية الإجماع السكوتي.

غير أنّ الشيخ جعل مقررات الصحة والإثبات هذه، نفسها أدلّةَ نفيٍ وإبطالٍ للإجماع في مسائلَ أخرىٰ! فقد وجدناه ينقض تحقق الإجماع فيها، وأداته الرئيسية في النقض: وجود قول مخالف في المسألة، وهذه المسائل هي:

١ ـ دية المرأة:

حيث ذهب إلىٰ أنها مساوية لدية الرجل، أمّا الإجماع المنقول في ذلك عن الصحابة وسائر علماء الأمة من بعدهم أنها علىٰ النصف من دية الرجل فقد قرر: أنه لا يثبت مع وجود خلافِ ابن عُلَية والأصم القائلين بالتساوي، وفي هذا يقول الشيخ: «ولا يمكن أن يثبت الإجماع وقد خالف فيه هذان الإمامان، وإنما خالفا الجمهور في ذلك؛ لأنه لم يثبت لديهما دليل علىٰ التمييز بين الذكر والأنثىٰ»[1].

٢ ـ حكم الردة:

أجمع علماء الإسلام قاطبة عبر العصور من لدن الصحابة وإلىٰ يومنا هذا علىٰ أنّ عقوبة الردّة القتل، ولم يخالف في ذلك أحد حتىٰ علماء الفرق المخالفة لأهل السنة، واختلفوا فقط

---

(١) د. يوسف القرضاوي، دية المرأة في الشريعة الإسلامية، بحثٌ منشورٌ على موقعه.

في مسألة الاستتابة، وفي قتل المرأة إذا ارتدت، ولا نريد أن نقف عند هاتين القضيتين الآن، وإنما الذي يهمنا الأمر الذي اتفقوا عليه، فما الذي قاله الأستاذ القرضاوي في عقوبة الردّة؟

يرىٰ الشيخ أنّ الإجماع انعقد علىٰ وجوب عقوبةالمرتد، لا علىٰ نوع العقوبة وهو القتل، فالإجماع علىٰ القتل منقوض عنده لأقوالٍ تُروىٰ عن عمر والنخعي والثوري، من أنّ عقوبة المرتد الحبس.

ويقسم الشيخ الردة إلىٰ قسمين: مغلّظة وهي ردّة الداعية، وعقوبتها القتل، ومخفَّفة وهي ردّة غير الداعية، وهذه عقوبتها الحبس.

وحتىٰ القتل في حالة الداعية لا يرىٰ الشيخ أنها عقوبة لازمة، بل هي من باب السياسة الشرعية التي فوض الشارع تنفيذها أو عدمه إلىٰ الإمام، فله أن يطبقها أو لا حسب ما يرىٰ من المصلحة، وفي هذا كله يقول الشيخ:

«يجب أن نفرّق في أمر الردة بين الردة الغليظة والخفيفة، وفي أمر المرتدين بين الداعية وغير الداعية، فما كان من الردة مغلظاً... وكان المرتد داعيةً إلىٰ بدعته بلسانه أو بقلمه، فالأَولىٰ في مثله التغليظُ في العقوبة والأخذُ بقولِ جمهور الأمّة وظاهرِ الأحاديث، استئصالاً للشر، وسداً لباب الفتنة، وإلّا فيمكن الأخذ بقول النخعي والثوري وهو ما يُروىٰ عن الفاروق عمر».

ويقول: «إن عمر لم ير عقوبة القتل لازمةً للمرتد في كل حال، وأنها يمكن أن تسقط أو تؤجل إذا قامت ضرورةٌ لإسقاطها أو تأجيلها... وهناك احتمال آخر: وهو أن يكون رأي عمر أنّ النبي ﷺ حين قال: «من بدّل دينه فاقتلوه» قالها بوصفه إماماً للأمة ورئيساً للدولة، أي أنّ هذا قرارٌ من قرارات السلطة التنفيذية، وعملٌ من أعمال السياسة الشرعية، وليس فتوىٰ وتبليغاً عن الله تُلزم به الأمة في كل زمان ومكان وحال»[1].

---

(١) د. يوسف القرضاوي، جريمة الردة وعقوبة المرتد، ص٥٣.

٣ ـ التفريق بين الزوجين إذا أسلمت الزوجة وأبىٰ الزوج:

استقر الإجماع العملي المستند إلىٰ النصوص علىٰ أنّ المسلمة لا يحل لها الزواج بغير المسلم، وأنّ المتزوجة غير المسلمة إذا أسلمت وأبىٰ زوجها الإسلام فإنها تفارقه بعد انقضاء عدتها.

وقد رفعت الأقلام وجفّت الصحف علىٰ هذا الإجماع خلال عهود الإسلام الطويلة، إلىٰ أن خرق الأستاذ القرضاوي ذلك الإجماع، حيث أفتىٰ بأن للمرأة التي تسلم أن تبقىٰ مع زوجها الكتابي إنْ رفض الدخولَ فيما دخلت فيه، مع كامل حقوق الزوجية إن شاءت، مستنداً في ذلك علىٰ عدم ثبوت الإجماع في مسألة التفريق؛ لوجود ثلاثة أقوال معتبرة ـ حسب قوله ـ لعمرَ وعلي والزهري تجيز ذلك البقاء. كما يستدل بأن من القواعد الفقهية المقررة أنه يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء، يقول الشيخ: «فنحن منهيون ابتداءً أن نزوّج المرأة للكافر، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُواْ...﴾ [البقرة: ٢٢١]، وهذا مما لا يجوز التهاون فيه، فلا نزوّج مسلمةً ابتداءً لغير المسلم، ولكن نحن هنا لم نزوّجها، بل وجدناها متزوجة قبل أن تدخلَ في ديننا ويحكمَ عليها شرعنا، وهنا يختلف الأمر في البقاء عنه في الابتداء»[١].

٤ ـ قتال الطلب:

ظل مفهوم الجهاد بمعنىٰ طلب غير المسلمين في دارهم بعد بلوغهم الدعوة مفهوماً اتفقت عليه المذاهب الفقهية جميعها الباقية والدارسة، ولم يشذ عن القول بذلك أحدٌ من العلماء، حتىٰ عدّه البعض من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة[٢].

---

(١) د. يوسف القرضاوي، إسلام المرأة دون زوجها هل يفرق بينهما؟، بحث بالمجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء، ص٤٤٠.

(٢) محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار (٤: ٥١٨).

وقد كان شيوخ مدرسة التجديد أوّل الخارقين للإجماع المنعقد علىٰ هذه المسألة، كالشيخ محمد عبده، ورشيد رضا، والشيخ شلتوت[(١)]، وتأثر بهم في رأيهم هذا بعض العلماء المعاصرين، ومن بينهم الأستاذ القرضاوي.

فالأستاذ القرضاوي ليس بمُحدِثٍ للخرق، إنما هو متابعٌ ومؤيدٌ لذلك، انظر إلىٰ تعليقه علىٰ ما كتبه صاحب «الظلال» في هذا الموضوع، حيث يقول:

«وكما ناقشت الشهيد سيد قطب في رأيه حول قضية الاجتهاد ناقشته في رأيه في الجهاد، وقد تبنىٰ أضيق الآراء وأشدّها في الفقه الإسلامي، مخالفاً اتجاه كبار الفقهاء والدعاة المعاصرين، داعياً إلىٰ أن علىٰ المسلمين أن يعدّوا أنفسهم لقتال العالم كله، حتىٰ يسلموا أو يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون! وحجته في ذلك آيات سورة التوبة، وما سماه بعضهم آية السيف، ولم يبالِ بمخالفة آيات كثيرة تدعو إلىٰ السلم وقَصْر القتال علىٰ من يقاتلنا، وكفِّ أيدينا عمن اعتزلنا ولم يقاتلنا ومدَّ يدَه لمسالمتنا، ودعوتنا إلىٰ البر والقسط مع المخالفين لنا إذا سالمونا فلم يقاتلونا في الدين، ولم يخرجونا من ديارنا، ولم يظاهروا علىٰ إخراجنا، هذا ما تدل عليه الآيات الكثيرة من كتاب الله، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]... والأستاذ سيد رحمه الله يتخلص من هذه الآيات وأمثالها بكلمة في غاية السهولة، أنّ هذه كان معمولاً بها في مرحلة، ثم توقف العمل بها، والعبرة بالموقف الأخير، وهو ما يعبّر عنه الأقدمون بالنسخ، وقولهم في هذا الآيات: نسختها آية السيف»[(٢)].

ويقول في موضع آخر: «وقد أسرف بعض العلماء ـ غفر الله لهم ـ في ادّعاء النسخ في كتاب الله بغير برهان أتاهم، حتىٰ زعم أنّ آيةً واحدةً ـ سمّوها آية السيف ـ نسخت أكثر من مئة آيةّ! وما آية السيف هذه المزعومة؟! إنهم اختلفوا في تعيينها!»[(٣)].

---

(١) محمود شلتوت، القرآن والقتال، ص١٢٦.

(٢) مذكرات د. يوسف القرضاوي.

(٣) عصام تليمة، القرضاوي فقيهاً، ص١٨٣.

٥ـ عقوبة الرجْم:

عندما يتحدث العلماء عن عقوبة الرجم للزاني المحصن فإنهم يتحدّثون عنها حديثَ الأمر المفروغ من ثبوته ثبوتاً قطعياً عن صاحب الشرع ﷺ، يقول ابن عبد البر: «وأجمع الجمهور من فقهاء المسلمين أهل الفقه والأثر، من لدن الصحابة إلىٰ يومنا هذا: أنّ المحصَن من الزناة حدُّه الرجم»[1].

غير أنّ الأستاذ القرضاوي خرق الإجماع علىٰ هذه العقوبة من جهتين:

الأولىٰ: حين جعل قتل الزاني المحصَن من باب التعزير لا من باب الحدود!

الثانية: حين جعل الرجم وسيلةً غير متعينة لتنفيذ تلك العقوبة، ففي رأيه أنّ للاجتهاد في هذا الأمر مجالاً، ولذا فيمكن قتل الزاني بوسيلة أخرىٰ!

ولا ريبَ أنّ إخراج أي عقوبة من عقوبات الحدود إلىٰ دائرة التعزير يعني جعلها عقوبة غير لازمة، إذ يصبح الحكم بها أمراً موكولاً إلىٰ القاضي، إن شاء حكم بها وإن شاء لم يفعل، وهذا معنىٰ قولنا: إنه خرق الإجماع، إذ الإجماعُ منعقدٌ علىٰ نوع العقوبة وعلىٰ وسيلة تنفيذها، والشيخ أخرج نوعها من دائرة الوجوب المعيَّن إلىٰ دائرة التخيـير، كما أخرج الوسيلة إلىٰ دائرة الاجتهاد!

وعن الرجم وكونه من التعزير يقول الشيخ القرضاوي: «كنت مع شيخنا العلّامة الزرقا في ندوة التشريع الإسلامي بمدينة البيضاء في ليبيا، واستمعتُ معه إلىٰ العلّامة أبي زهرة في رأيه في الرجم الذي كتمه عشرين سنةً ثم باح به، وردود المشاركين في الندوة عليه، وقد ناقشتُ شيخنا أبا زهرة هناك، وذكرت له توجيه الحكم علىٰ أنه تعزير كما يقوله الحنفية في عقوبة التغريب، ولكن أبا زهرة رفض ذلك وقال: إنّ هذه عقوبة يهودية في الأصل وقد

---

(١) أبو عمر بن عبد البر، الاستذكار (٩: ٣٤).

نُسخت بدين الرحمة. وذكرت هذا التوجيهَ لشيخنا الزرقا واستحسنه وقال لي بأنه جديرٌ بالنظر، ويبدو أنه حفظه الله نسيَ هذه المحادثةَ بيننا، والمهم أني والشيخ متفقان تماماً في هذه الوجهة، فالرجم مع الجلد كالتغريب مع الجلد، وإن لم يَقل بذلك أحدٌ من الفقهاء، ولكنه في رأيي اجتهادٌ وجيه، وقد كنت كتبت في هذا شيئاً ولكني لم أجرؤ علىٰ نشره، كما أنّ شيخنا أبا زهرة لم يكتب رأيه هذا فيما أعلم، واكتفىٰ بنسبته إلىٰ الخوارج في كتابه العقوبة»[١].

وفي كون وسيلة التنفيذ قابلةً للاجتهاد يقول الأستاذ القرضاوي: «وفيما يتعلق بالقتل في الزنا هل يمكن أن يتم بغير الرجم؟ فأنا أرىٰ أنّ للاجتهاد في هذا الأمر مجالاً، فالأمر قابل للبحث»[٢].

٦ـ مسألة فناء النار:

من جملة العقائد التي اتفق المسلمون علىٰ الإيمان بها: بقاء الجنة والنار وأنهما لا تفنيان، دلت علىٰ هذا عشرات الآيات القرآنية، والعديد من الأحاديث النبوية، لذا كان هذا الأمر عندهم من المعلوم من دين الإسلام بالضرورة، بل إنّ الإمام تقي الدين السبكي يقول: إنّ أهل الكتاب من اليهود والنصارىٰ يشاركون المسلمين هذا الاعتقاد والإجماع.

وما عُلم من الدين بالضرورة لا يحتاج إلىٰ البرهنة أو التدليل، وإلّا خرج عن كونه من الضرورات الدينية، غير أني أجد نفسي مضطراً إلىٰ الحديث عن هذه المسألة، لأنّ الأستاذ القرضاوي مخالفٌ للإجماع القطعيّ المنعقد فيها، فانضمّ بذلك إلىٰ فريق الخارقين للإجماع فيها من مدرسة التجديد، حيث سبقه إلىٰ ذلك كلٌّ من رشيد رضا ومحمود شلتوت[٣].

---

(١) مصطفىٰ الزرقا، فتاوىٰ الزرقا، تعليق للقرضاوي في الحاشية، ص٣٩٤.

(٢) يوسف القرضاوي، السنة النبوية مصدر للتشريع، لقاء منشور علىٰ الموقع الإلكتروني للشيخ.

(٣) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص٤٣ - ٤٤.

وقد تعرّض الأستاذ القرضاوي للحديث عن هذه المسألة في أكثر من مناسبة كان آخرها محاضرة له عن العقيدة بعنوان (تدريس العقيدة تمكين لا تلقين)، وقبل ذلك ذكر هذه القضية في كتابه «فتاوىٰ معاصرة»[١]، وفي ذلك الكتاب لم يعلق بشيء، إنما أجاب عن مدىٰ صحة نسبة هذا القول إلىٰ ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وقد خلص إلىٰ أنّ هذا رأي التلميذ لا الأستاذ؛ لأنه لم يجد هذا القول في كتب ابن تيمية، وختم الجواب بأن ابن القيم مال في النهاية إلىٰ تفويض الأمر إلىٰ مشيئة الله فلم يجزم بفناء النار ولا بدوامها رغم أنه قبل ذلك دلّل ـ أي ابن القيم ـ علىٰ بطلان كل برهان يشير إلىٰ البقاء!!

غير أن الأستاذ القرضاوي في محاضرته الأخيرة آنفة الذكر صرّح أولاً بفناء النار، ثم عاد ونقض ذلك قائلاً بعدم الجزم بالفناء أو بالبقاء وأن تقرير ذلك عائد إلىٰ الله، ولا أدري كيف يجتمع الإثبات والتوقف في أمرٍ كهذا وفي نفس المحاضرة؟!

أمّا عن التصريح بفناء النار وتعليل ذلك فيقول الشيخ: «إنني أميل إلىٰ الألوهية الرحيمة، فالنار ستفنىٰ بعد زمن، وهذه من رحمة الله وقوته وبره، فماذا سيصنع الله عز وجل ببشر يعذبهم لمئات وألوف السنين، وما الحكمة في ذلك؟ وإننىٰ أرىٰ أنّ الألوهية الرحيمة وسعت كل شيء، وأنا قلت ما قلته خشيةَ أن يطعن في الألوهية الرحيمة بمطعن»[٢].

وقال في التوقف وعدم الجزم: «إن آية ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧] تبين عدم الجزم ببقاء النار ولا بفنائها، إنما هو أمر متروك لألوهيته عز وجل وتبارك شأنه»[٣].

وسواء صرّح بالقول بالفناء أو بالتوقف فكلا الأمرين خرقٌ للإجماع المنعقد علىٰ القول بالبقاء، فالقول بالفناء نقيض القول بالبقاء، كما أنّ التوقف ليس قولاً بالبقاء أيضاً!

---

(١) (١: ٢٠٠ - ٢٠٥).

(٢) د. يوسف القرضاوي، تدريس العقيدة تمكين لا تلقين، محاضرة له منشورة فىٰ موقعه علىٰ الشبكة.

(٣) المصدر السابق.

أين التناقض فيما سبق؟

هذه الخروقات للإجماع المتيقن من قبل الأستاذ القرضاوي تضمنت إلىٰ جانب كونها كذلك، تناقضَها مع شروط الإجماع التي طبّقها في مسائل أخرىٰ سبقت الإشارة إليها:

أولاً ـ صرّح بعدم انتقاض الإجماع بشذوذ الواحد والاثنين والثلاثة في أعصر مختلفة، بل إنّه لم يعتبر خلاف الظاهرية جميعهم ـ القدامىٰ منهم والمتأخرين، وهم مدرسة ـ للإجماع علىٰ وجوب زكاة عروض التجارة، وأكثر من ذلك جزمه وقوله بصوت عال تحت عنوان كبير: (لا ينقض الإجماع إلّا إجماع مثله) كما رأينا في ردّه علىٰ مفتي مصر الأسبق قولَه بإباحة ربا البنوك.

إذا تقرر هذا فكيف يحتج بخلاف ابنِ عُليّـةَ والأصم في مسألة دية المرأة مع أنّ الإجماع منعقد مِن قبلُ ومِن بعدُ علىٰ خلاف ما قالا به؟!

ثانياً ـ المفارقة العجيبة في كلام الشيخ ليست فقط في نقضه لشرطٍ سبق له تقريره، بل في اشتماله علىٰ تناقضٍ نادرِ الوقوع، ذلك أن ابن عُلَيّـةَ والأصم اللذين دافع الشيخ عن قولهما وعدّه حجة معتبرة لا قيامَ للإجماع في مسألة الدية بدونه؛ هما ذاتهما مَن ردّ الشيخ القرضاوي قولهما: «بأنّ زكاة الفطر نسخت بالزكاة المفروضة! وعَدَّ ذلك شذوذاً لم يعبأ به أحدٌ لمخالفته الإجماع قبلَه وبعدَه! يقول الشيخ: «لهذا استقر الأمر بين المسلمين كافة علىٰ وجوب زكاة الفطر، ولم يعبأ أحدٌ بشذوذ من شذ، لمخالفته للإجماع قبله وبعده»!

فكيف يعتبر في مسألة الدية قولَ مَن وصَفَهم بالشذوذ في نسخ زكاة الفطر المخالف للإجماع، والقائلان هنا هما القائلان هناك؟!

ثالثاً ـ نصّه علىٰ انعقاد الإجماع بعد عصر الحسن البصري علىٰ أنّ نصاب الذهب عشرون ديناراً؛ وصنيعُه هذا يعني أنه مع القول بجواز انعقاد الإجماع علىٰ مسألةٍ ما ولو كان فيها خلافٌ سابق.

بيد أننا نجده يخرق الإجماع ويخالفه في مسألة الردّة، مرّةً حين جعل عقوبة القتل مختصةً بالمرتد الداعية، وجعَلَ السجن لغير الداعية، ومرةً حين جعل عقوبة القتل فيها من باب السياسة لا من باب الإلزام، مستنداً في خرقه ذاك علىٰ ما يُروىٰ عن عمر والثوري والنخعي من أقوالٍ فَهِمَ منها أنّ العقوبة الحبس.

وعلىٰ التسليم بصحة الاستنتاج مما نقل عن هؤلاء ـ معَ أنّ الأمرَ ليس كذلك ـ فكيف يخالف الإجماعَ في مسألةٍ انعقَدَ الإجماع علىٰ حكمها بعد خلاف المذكورين ـ علىٰ افتراض أنهم خالفوا فعلاً؟ لِـمَ لَـمْ يطبق هنا ما قرره هناك من عدم اعتبار قول الحسن بعد استقرار الإجماع علىٰ خلاف قوله وعَدَّه شذوذاً؟!

وما يقال في مسألة الردّة يقال عن خرقه الإجماع في فتواه بجواز بقاء الكتابية مع زوجها بكامل حقوق الزوجية إذا أسلمت وأبىٰ زوجها، مستنداً إلىٰ ما فهمه من قولٍ لعمرَ وآخرَ لعليٍّ رضيَ الله عنهما، إذ لا عبرةَ بأي قولٍ مخالفٍ بعد انعقاد الإجماع واستقراره طيلة هذه القرون.

رابعاً ـ عقوبة الزاني المحصَن ثبتت عن صاحب الشرع ﷺ بدليل قطعي الثبوت قطعي الدلالة، من حيث نوع العقوبة وهي القتل، ووسيلة التنفيذ وهي الرجم، ووجوب تنفيذ هذا الحكم إذا توافرت شروطه الشرعية.

ولما كان الأمر كذلك فإن هذا الحكم يعد من الأحكام القطعية التي لا تقبل أي نوع من الاجتهاد أو التبديل أو التعديل؛ لذا كان إيراد الشيخ القرضاوي علىٰ هذا الحدّ الشرعي ـ ولو لمجرد الاحتمال ـ مناقضاً تماماً لما يؤكد عليه في كتاباته دائماً من عدم المساس أو الاقتراب من دائرة القطعيات، أو الثوابت كما يسميها، فإذا لم يكن حكم هذه المسألة من الثوابت فلا شيءَ ثابتٌ من الأحكام الشرعية في الإسلام!

مزيدٌ مِنَ البيان:

كل ما سبق إيراده كان الغرض منه بيان التناقضات المنهجية التي وقع فيها الشيخ بشأن الإجماع، ولم أتعرض للمناقشة التفصيلية للمسائل التي خرَقَ الإجماع فيها؛ إذ أنّ وجوده ـ أي الإجماع ـ علىٰ أيٍّ منها كافٍ في إثباتها، ولا عبرةَ بقول مَن خرج عن تلك الإجماعات، لأنها ثابتة ثبوتاً لا ريبَ فيه، ولا يستطيع أحدٌ أن يغيّر من حقيقتها إلّا أن يخرق الأرض أو يبلغ الجبال طولاً.

غير أنّ الخوف من تعلّق بعض القلوب ـ وقد كان ـ بشيءٍ من الشبهات التي أثارها الشيخ كأدلةٍ لخروجه عن تلك الإجماعات، دفعني إلىٰ كتابة بعض الإيضاحات السريعة هنا، التي قد تعين في إزالة الغشاوة عن بصر طالب الحق إن شاء الله تعالىٰ، ومن أراد التفصيل فعليه بمظانّ ذلك، فأقول:

١ ـ مسألة دية المرأة:

حاول الشيخ أن يثبت عدم وجود دليل معتبر علىٰ التنصيف، لا في القرآن ولا في السنة ولا في الإجماع ولا في القياس، وأخيراً عدّ أقوال الصحابة مما لا حجةَ فيه، وكما سبق القول: فإن ما أورده في معرض الاحتجاج لا يثبتُ أمام الإجماع المنعقد في المسألة، غير أنّ هناك ملحوظتين في هذا الصدد.

الأولىٰ: تأكيدُ الشيخ علىٰ أنّ القرآن سوّىٰ في عقوبة القصاص بين الذكر والأنثىٰ وتركيزُه علىٰ ذلك، مع أن الخلاف ليس في إقرار القرآن لمبدأ التساوي في القصاص من الذكر للأنثىٰ، وإنما الخلاف مع الشيخ في جعله مبدأ التساوي هذا ينسحب علىٰ الدية، إذ لا تلازمَ بين الأمرين كما يظنُّ الشيخ.

الثانية: قول الشيخ: إنّ الإجماع لا بد له من مستند شرعي يعتمد عليه من كتاب بيّن،

أو سنّة محكمة، أو قياس صحيح، وما كان مبنياً علىٰ مجرد الرأي فقابلٌ للنزاع والمعارضة، فكيف إذا كان ظاهر القرآن وصحيح السنة والقياس السليم تعارضه كما في دية المرأة؟[١].

وجواباً علىٰ هذه الشبهة نقول: من المعلوم لكل دارسٍ للأصول ضرورةُ وجود مستند للإجماع، وإلّا اعتبر قولاً في دين الله بغير علم، وإذا كان الرسول ﷺ نفسه لا يصدر في أمور التشريع إلّا عن وحي، فإنّ الأمّة أَولىٰ بألّا تقول علىٰ الله بغير علم، إذ الحكم بغير دليل أو مستند عملُ أهل البدع والأهواء، لذا كان من فوائد الإجماع سقوط البحث عن الدليل الذي اتفق عليه المجمِعون، فوجود الإجماع وثبوته في مسألةٍ ما كافٍ في إثبات حكمها؛ لأن الإجماع متضمن للدليل الشرعي حتىٰ ولو لم نعرف ذلك الدليل[٢].

إذا تقرر هذا فهل يسع أحداً أن يقول: إنّ علماء الصحابة والتابعين وتابعيهم قد فاتهم ظاهر القرآن وصحيح السنة والقياس السليم؛ القاضية جميعها ـ حسب رأيه ـ بتساوي الدية؟! وهل بقيَ بابُ الفهم موصَداً طيلةَ تلك الأجيال حتىٰ فُتح علىٰ اثنين من المعتزلة هما: ابن عُلَيّـةَ وشيخه الأصم؟!

إنّ معنىٰ هذا أنْ تكونَ ثلاثة أجيال مثّلتْ خيرَ القرون قد كذبت علىٰ نبيها ودلّست علىٰ الأمة باختلاق حكمٍ نسبَتْه إلىٰ الشرع ما أنزل الله به من سلطان! وإلّا فما معنىٰ قولِ الشيخ إنّ ظاهر القرآن وصحيح السنة والقياس السليم تعارض القولَ بالتنصيف؟!

وإني أكاد أجزم أن الأستاذ القرضاوي لو وجد نصّاً في ذلك ولو عن صحابي أو تابعي واحد لعَدّه حجةً في نقض الإجماع علىٰ هذه المسألة، ولكن عندما لم يجد إلّا قول ابن عُليّـةَ والأصم حاول استغلالَه في الدفاع عن قوله بأنْ لجأَ إلىٰ كل قول يدعم دخول أهل البدعة في الإجماع.

---

(١) د. يوسف القرضاوي، دية المرأة في الشريعة الإسلامية، بحثٌ منشور على موقعه.

(٢) د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (١: ٥٦٠).

ويبدو أن الشيخ علىٰ الرغم من محاولته دحض كل الأدلة الأخرىٰ من السنة وأقوال الصحابة والقياس التي استند عليها المجمِعون؛ شعر بأنّ ما قاله في نقضها غير مقنع للقارئ أمام قوة صخرة الإجماع، لذا نجده يختم بحثه مردداً: أنّ ابن عُليّـةَ المذكور يقصد به الأب وليس الابن، وأن النوويَّ مخطئٌ في قوله إنه الابن، ولكن حتىٰ لو سلمنا جدلاً أن المقصود هو ابن عُليّـةَ الأب فهل حُلّت المشكلة؟ الجواب: بالطبع لم تُحَلّ.

٢ـ مسألة الردة:

حاول الأستاذ القرضاوي أن يدعم ذهابه إلىٰ عقوبة الحبس لمن كانت ردته خفيفة! بالاستناد إلىٰ ما رُويَ عن عمر والثوري والنخعي في ذلك، والمتأمل فيما نقل عنهم يجد أنّ آخر الكلام المنقول ينفي بصورةٍ لا ريبَ فيها إرادتهم للحبس كعقوبة للمرتد بدلاً من القتل المجمَع عليه، فبعد أن نقل الشيخ رواية عبد الرزاق والبيهقي وابن حزم في الستة الذين ارتدوا، واسترجاع عمر بعد علمه بمقتلهم، وقول أنس مستفسراً من عمر: «وهل كان سبيلهم إلّا القتل؟ قال: نعم كنت أعرضُ عليهم الإسلام، فإن أَبَوا أودعتهم السجن»؛ علّق الشيخ قائلاً: «وهذا هو قول إبراهيم النخعي، وكذلك قال الثوري: هذا الذي نأخذ به، وفي لفظ له: يؤجَّل ما رُجيت توبته»[1].

وهذه الرواية أو الروايات لا تفيد ما يحاول الدكتور عبثاً إثباته من أن عقوبة المرتد السجن وليست القتل، بيان ذلك: أن قول الثوري الأخير صريح في بيان المراد من السجن وهو الاستتابة، وإلّا فلا معنىٰ للتأجيل وربطه برجاء توبة المرتد وعودته إلىٰ حوزة الإسلام، وعلىٰ هذا المعنىٰ يُحمل قول النخعي: «يُستـتاب أبداً» علىٰ تأجيل العقوبة ما وُجد الرجاء، وليس المعنىٰ أنه يرىٰ عقوبة الحبس بدل القتل.

ومما يؤكد ذلك أن إبراهيم النخعي صرّح بهذا في رواية أخرىٰ عنه، فقد روىٰ ابن أبي

---

(١) د. يوسف القرضاوي، جريمة الردة وعقوبة المرتد، ص٥٠، ٥٢.

شيبة: «حدّثنا وكيع: قال: ثنا سفيان، عن عمرو بن قيس، سمع إبراهيم يقول: يستتاب المرتد كلما ارتد».

وروىٰ أيضاً: «حدّثنا هشيم عن مغيرة عن إبراهيم في المرتد يستتاب فإن تاب ترك، وإن أبىٰ قُتل». فهذان نصّان صريحان في أن معنىٰ «يستـتاب أبداً» معناها تأجيل العقوبة ما رُجِيت توبة المرتد، وليس المعنىٰ الذي يبتغيه الأستاذ القرضاوي وهو عقوبة الحبس.

هذا وهناك قولٌ آخر لعمر والثوري صريح في أنهما يريان القتل عقوبةً للمرتد كما يراه سائر علماء الأمّة[١].

أما عمر رضيَ الله عنه: فقد روىٰ أصحاب السنن بأسانيد صحيحة عن محمد بن عبد الرحمن بن عبد القاري عن أبيه قال: لما قدم علىٰ عمر فتح تُستر، وتُستَر من أرض البصرة، سألهم: هل من مغرِّبة؟ قالوا: رجلٌ من المسلمين لحق بالمشركين فأخذناه. قال: ما صنعتم به؟ قالوا: قتلناه. قال: أفلا أدخلتموه بيتاً وأغلقتم عليه باباً وأطعمتموه كل يوم رغيفاً ثلاثاً فإنْ تاب وإلا قتلتموه؟ ثم قال: اللهم لم أشهد، ولم آمر، ولم أرضَ إذ بلغني، أو قال: حين بلغني».

وأما الثوري: فما نقل عنه من عدم قتل المرتد، فهو محمول علىٰ المرأة؛ فعندما ذكر الترمذي في «جامعه» المخالفين في قتلها ذكر من جملتهم الثوري؛ وهذا يدل علىٰ أنّ مذهبه في الرجل كسائر علماء الأمة.

٣ـ مسألة جهاد الطلب:

رأينا في نقل سابق كيف ناقش الشيخ رأي صاحب «الظلال» في الجهاد وقال: «ناقشته في رأيه في الجهاد، وقد تبنّىٰ أضيق الآراء وأشدها في الفقه الإسلامي، مخالفاً اتجاه كبار الفقهاء والدعاة المعاصرين، داعياً إلىٰ أنّ علىٰ المسلمين أن يعدوا أنفسهم لقتال العلم كله،

---

(١) د. محمد رواس قلعة جي، موسوعة فقه الإمام الثوري، ص٤١٦.

حتىٰ يسلموا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون! وحجته في ذلك آياتُ سورة التوبة، وما سماه بعضهم آيةَ السيف، ولم يبالِ بمخالفة آيات كثيرة تدعو إلىٰ السلمِ وقصْرِ القتال علىٰ مَن قاتلَنا»[١].

وقال في موضع آخر: «وقد أسرف بعض العلماء ـ غفر الله لهم ـ في ادعاء النسخ في كتاب الله بغير برهان أتاهم، حتىٰ زعم منهم من زعم أن آيةً واحدةً ـ سمَّوها آية السيف! ـ نسخت أكثر من مئة آية! وما آية السيف هذه المزعومة؟! إنهم اختلفوا في تعيينها!»[٢].

وتعليقاً علىٰ هذا الكلام أقول: إنّ مما يُؤسَف له أنّ عالماً يلقبه البعض بالإمام يصدر عنه هذا الكلام الذي يعلم هو قبل غيره أنه مغايرٌ للحقيقة العلمية المقررة طيلة عهود الإسلام السابقة، فما ذكره ينطوي علىٰ جملةٍ من المغالطات التي يستطيع إدراكها وتمييزها صغار أهل العلم قبل كبارهم!

وأُولىٰ هذه المغالطات: أنّ الشيخ يدرك جيداً أنّ ما ذكره صاحب «الظلال» في شأن الجهاد ليس له من دَور فيه إلّا دور الناقل، فهو لم يجتهد أو ينشئ شيئاً من أحكامه، وكل ما فعله أنه لخص ونقل ما قاله ابن القيم في كتابه «زاد المعاد» عن المراحل التي مر بها حكم تشريع الجهاد، وقد صرّح بمن نقل عنه ومكان النقل، وما ذكره ابن القيّم نفسه هو ما تقرّر عند علماء الأمّة وفي مذاهبها كافّة، ونظرةٌ في أحكام الجهاد في كتب الفقه تُجلِّي لك هذه الحقيقة ساطعةً.

لأجل ذلك فنحن نعلم ـ والشيخ يشاركنا هذا العلمَ بلا ريب ـ أنه في نقاشه ذلك إنما يناقش وينتقد علماء الأمة أجمعين، ويبدو أنّ الأستاذ قد وجدها فرصةً لنقد ما قرّروه متترّساً بنقد صاحب «الظلال»، ليجتنب التعرُّض المباشر للفقهاء السابقين.

---

(١) مذكرات القرضاوي.

(٢) عصام تليمة، القرضاوي فقيهاً، ص١٨٣.

وثاني هذه المغالطات: تصويره للمسألة أنها خلافيةٌ تشعّبت فيها الآراء ما بين متشدِّد ومتساهل ومعتدل، وأنّ صاحب «الظلال» قد اختار منها أشدَّ الآراء، والشيء المعلوم ـ كما ذكرنا من قبل ـ أن المسألةَ ليس فيها رأيان ولا ثلاثة؛ إنما هي قولٌ واحدٌ بلا خلاف.

وثالث المغالطات: اتهامه لصاحب «الظلال» بترك الآيات الكثيرة الداعية للسلم وعدم العدوان وألّا نقاتل إلّا من قاتلنا، منكِراً احتجاجَه بسورة التوبة وآية السيف المزعومة علىٰ حدِّ تعبيره! والتارك والزاعم في ذلك كلّه ـ كما يعلم كل دارسٍ للفقه ـ هم علماء الأمة وليس ناقل أقوالهم فحسب، أعني صاحبَ «الظلال» رحمه الله.

ولا يستسيغ الأستاذ القرضاوي مخالفةَ صاحب «الظلال» في هذا لكبار الفقهاء والدعاة المعاصرين، وكان الأحرىٰ به أن يتوجه بهذا الإنكار إلىٰ هؤلاء المعاصرين الذين ذكرهم، فهم الذين بدؤوا بالشذوذ والخروج علىٰ ما هو ثابت عند الأمة. ولا يفوتُ الشيخَ أن يختم تعليقه علىٰ ذلك بسخرية مبطَّنة بقوله إن صاحب «الظلال» يدعو المسلمين إلىٰ إعداد أنفسهم لقتال العالم كله حتىٰ يُسلموا أو يعطوا الجزيةَ عن يدٍ وهم صاغرون!

وقد حاول الأستاذ عصام تلّيمة في دفاعه عن رأي أستاذه القَرضاوي ـ في هذا المسألة التي تابع فيها القرضاويُّ شذوذ المعاصرين ـ دعمَ ذلك فلم يجد أمامه من سبيل إلّا ما قاله ابن تيميّـة في «رسالة القتال»، والدارس للرسالة يعلم أن ما قاله ابن تيميّـة فيها وما نقله الأستاذ عصام منها لا صلةَ له بما يرمي إليه من تلك النقول.

فالناقل يرمي إلىٰ إثبات أنّ الأصلَ في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم وعدم العدوان، وابن تيمية يقصد برسالته تلك الردّ علىٰ من قال من الفقهاء: إنّ علّة القتال هي الكفر، ومن ثم جوّزوا قتل كل قادر علىٰ المقاتلة ولو لم يباشر ذلك فعلاً، فهو يبين أنّ المقاتلة تكون للمحاربين الصادّين عن دين الله، وما عداهم من القادرين غير المقاتلين ـ وهم من يُسمَّون في عرف اليوم بالمدنيـين ـ فهؤلاء هم الذين ورد في حقهم النهيُ عن المقاتلة.

والمتأمل في النصوص التي نقلها الأستاذ عصام لا يتردد في إدراك أنها تدور في فلك المعنىٰ الذي قصد إليه ابن تيمية من تلك الرسالة، كقوله: «إنا لا نُكره أحداً علىٰ الإسلام، ولو كان الكافر يُقتل حتىٰ يسلم لكان هذا أعظمَ الإكراه علىٰ الدين»[١].

وكقوله وهو يناقش القائلين بنسخ آيةِ ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]: «جمهور السلف علىٰ أنها ليست مخصوصةً ولا منسوخة، بل يقولون إنا لا نكره أحداً علىٰ الإسلام، وإنما نقاتل مَن حاربنا، فإن أسلم عصم دمه وماله، ولو لم يكن من أهل القتال لم نقتله، ولم نكرهه علىٰ الإسلام»[٢].

وكقوله: «وهذا باب الأصل الذي قاله الجمهور، وهو أنه كان القتال لأجل الحرب، فكل مَن سالم ولم يحارب لا يقاتل، سواء أكان كتابياً أم كان مشركاً»[٣].

ومن العجيب أنّ الناقل أورد من نفس الرسالة ما ينقض الدعوىٰ التي يحاول إثباتها، وذلك حين استشهد بقول ابن تيمية بأن الرسول ﷺ كان يوصي جيشه ألّا يقتل إلّا المقاتل، وينهىٰ عن قتل الصبيان والنساء والشيخ الفاني[٤].

هذه النصوص وأمثالها حاول تلميذ الشيخ أن يثبت بها نظريةَ مدرسة التجديد في تعليل مبدأ الجهاد، ولا ننسىٰ أنّ هذا رأي الشيخ نفسه؛ لأن ما خطّه التلميذ كان بإشارةٍ وإشرافٍ من الشيخ كما ذكر في مقدمة الكتاب[٥].

بقي أن ننقل شيئاً مما كتبه ابن تيمية في هذا الموضوع، إزالةَ للبس، وقطعاً للشبهات،

---

(١) رسالة القتال، ص١١٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٣.

(٣) المصدر السابق، ص١٣٦.

(٤) المصدر السابق، ص١٢٥.

(٥) المصدر السابق، ص٥.

وأوّل هذه النقول ما ذكره في أوّل رسالة القتال التي استند إليها الأستاذ القَرَضاوي وتلميذه وغيرهما من المعاصرين، ففيه يشير إلىٰ سبب تأليفه الرسالة، وهو بيان العلّة التي أناط بها الشارع الجهاد، أهو المقاتَلة كما يرىٰ الجمهور، أم الكفر وهو الذي ذهب إليه الشافعي وبعض العلماء. فالكلُّ متفقٌ علىٰ الحكم، لكنّ الخلاف بينهم في تخريج مناطه، فعلىٰ قول الشافعي ومَن وافقه يجوز قتل الرهبان وغيرهم لوجود العلة المبيحة لذلك وهي الكفر، أمّا علىٰ مذهب الجمهور فلا يجوز؛ لأن مناط الحكم المقاتَلة.

وممّا لا ريب فيه أن القارئ لما نص عليه ابن تيمية في تلك المقدمة، وما قاله في مواضع أخرىٰ من كتبه، يظهر له جلياً أنه ينتصرُ لرأي الجمهور.

يقول رحمه الله: «فصلٌ في قتال الكفار: هل هو سبب المقاتلة أومجرد الكفر؟ وفي ذلك قولان مشهوران للعلماء، الأول: قول الجمهور... الثاني: قول الشافعي...، فمن قال بالثاني قال: مقتضىٰ الدليل قتل كل كافر، سواء كان رجلاً أو امرأة، وسواء كان قادراً علىٰ القتال أو عاجزاً عنه، وسواء سالَـمَنا أو حارَبَنا، لكنّ شرط العقوبة بالقتل أن يكون بالغاً... وقول الجمهور وهو الذي يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار...»[١].

وقال في كتابه «الجواب الصحيح»[٢]: «لما وجب علينا جهاد الكفار بالسيف ابتداءً ودفعاً، فلَأَنْ يجبَ علينا بيان الإسلام وإعلامه ابتداءً ودفعاً لمن يطعن فيه بطريق الأَولىٰ والأَحرىٰ».

وصرّح في كتابه «الصارم المسلول» بقوله: «لما نزلت سورة براءة وأمر النبي ﷺ أن يبتديَ جميعَ الكفار بالقتال، وَثنِيّهم وكتابِيّهم، سواء كفوا أم لم يكفوا»[٣].

---

(١) رسالة القتال، ص١١٦.

(٢) (١ : ٧٥).

(٣) ص١١٢.

بقي أن نقول: لو سلّمنا جدلاً بصحة ما يقوله دعاة مدرسة التجديد عن الجهاد وكونه للدفاع، فكيف يفسِّرون حركةَ الفتوحات الإسلامية ووصولَ جيوش الفتح إلىٰ الهند والصين شرقاً وإلىٰ الأندلس ـ بل وقلب فرنسا ـ غرباً؟ وهل عساهم أن يفسّروا تلك الجيوش بأنها جيوشٌ من التجار كما قال البعض مديراً ظهره لحقائق التاريخ: إنّ الإسلام وصل إلىٰ تلك البلاد عن طريق التجّار المسلمين، مثَلها في ذلك كمثَل إندونيسيا وما حولها التي دخلها الإسلام عن طريقهم! سبحانك هذا بهتان عظيم!

وهل كان عقبة بن نافع وطارق بن زياد وقتيبة بن مسلم ومن معهم تجاراً بائعين أم قادةً فاتحين؟

ثم إنّ من هذه الفتوحات ما شارك فيها كثيرٌ من صحابة رسول الله ﷺ، فهل يقول عاقل: إنّ أولئك الصحابة أقل فهماً لأسباب التنزيل، وناسخ القرآن ومنسوخه، وأهدافه ومراميه، وتفسيره ومعانيه؛ من هؤلاء المعاصرين؟!

إنّ من توسوس له نفسه بشيءٍ مما يقول هؤلاء فعليه أن يسألهم تفسيراً لتلك الفتوحات لأرضٍ تفصلها عن البقعة التي خرج منها أولئك الفاتحون مسيرة شهور.. وليس من جواب صحيح صريح لذلك إلّا حمل الدعوة، أمّا ما وراء ذلك من التفسيرات والتأويلات التي أتىٰ بها شيوخ مدرسة التجديد ومن تأثر بهم فناجمةٌ عن الهزيمة النفسية أمام الواقع النكد الذي يعيشه المسلمون اليوم.

وقد تفطّن الأستاذ القرضاوي لهذه النقطة، وأنها صخرةٌ لا يمكن تحطيمها، فعمد إلىٰ اجتيازها بالتأويل الذي خلاصته: أنّ تقسيم الفقهاء القدامىٰ العالم إلىٰ دارَينِ أصلُ العلاقة بينهما الحرب، وأنّ الجهاد فرض كفاية... هذه الآراء وأمثالها تلائم زمانهم فقط، لكنها لم تعد تلائم زماننا بسبب ما طرأ فيه من مستجداتٍ كبيرة، والقول بتلك الآراء الآنَ يسيءُ إلىٰ الإسلام! يقول الشيخ:

«وهذا ما يوجب علينا في هذا العصر أن نعيد النظر في أقوال قُبلت، وآراء اتخذت في أعصار سابقة، وربما كانت ملائمةً لتلك الأزمنة وتلك الأوضاع، ولكنها لم تعد ملائمةً لهذا العصر بما فيه من مستجدات هائلة لم تكن لِتخطر للسابقين علىٰ بال، والقول بها اليوم يسيء إلىٰ الإسلام وإلىٰ أمته، ويشوّه وجهَ دعوته... من ذلك: تقسيم العالم إلىٰ دار إسلام ودار حرب، واعتبار أنّ الأصل في علاقة المسلمين مع غيرهم هو الحرب، وأنّ الجهاد فرض كفاية علىٰ الأمة، إلىٰ آخر تلك الأقوال، والواقع أن هذه الأقوال لم تعد تصلح لزماننا، ولا يوجد من نصوص الإسلام المحكَمة ما يؤيدها، بل في النصوص ما يناقضها»[١].

ويُقال رداً علىٰ هذا الكلام: كيف يكون أمرٌ أجمع عليه العلماء، ووَصفَ بعضُهم العلمَ به بأنه من الضرورات الدينية، كيف يكون صالحاً لذلك الزمان غيرَ ملائم لزماننا؟! مع أنّ حقائقَ الشريعة الكبرىٰ لا تتبدل بتبدل الزمان والمكان.

ثم كيف يستقيم القول بأن عالَم اليوم لم يعد يقبل بمبدأ فرض الأفكار تحت سيف القهر والقوة، والغربُ نفسه يطبق هذا المبدأ علينا منذ أكثر من مئتي سنة؟ ألم تظل معظم بلاد المسلمين وأقطارهم مستعمرةً من قبل جيوشه ردحاً طويلاً من الزمن؟ حتىٰ عندما شدّ رحاله عنا لا زالت بقيةٌ من تلك الأقطار ترزح تحت سيطرته، وما نال استقلالَه منها فهو يعاني من سيطرتهم الثقافية والاقتصادية، بل إن الغرب لا يزال يرمينا عن قوس واحدة، فهذه العراق وأفغانستان والشيشان وفلسطين شاهدةٌ علىٰ ذلك، والعالم كله يسمع ويرىٰ كيف تكاتف أهل الغرب علىٰ تجويع أهل فلسطين لأنهم رفضوا أن يعترفوا بمَن غصب أرضهم، ثم يأتي من يقول: إنّ أصل العلاقة بينهم وبين المسلمين هي السلام! وكأن جيوش الفتح الإسلامي تطرق أبواب غير المسلمين في ديارهم مناديةً: إما الإسلام أو القتال؟ وكأنّ القوم يستصرخون علماء المسلمين أن يصدروا فتوىٰ تصحّح للغزاة المسلمين مفهوم الجهاد الذي جهلوه كي يعودوا إلىٰ ديارهم التي أتوا منها!

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فقه الأولويات، ص١١٩.

هل ينتظر الغرب فتوىٰ من أحد ـ أنّ معنىٰ الجهاد هو غير المعنىٰ الذي فهمه المسلمون خلال العصور الماضية وسطّر علماؤهم أحكامه في كتب محفوظة ـ كي يقدم هو لنا اعتذارَه عن سوء الفهم الذي دعاه أو برَّرَ له غزْوَنا؟! إن الغرب حين غزانا في الماضي، وحين يفعل ذلك اليوم إنما يطبق سنة التدافع بين البشر التي لا تتبدل ولا تتغير وستبقىٰ ما بقيت الدنيا.

وكما تناقض الشيخ في المسائل التي سبق بيانها نجده يتناقض حتىٰ في هذه الفقرة الأخيرة، فهو يقرر في أولها أنّ الأحكامَ الخاصةَ بالجهاد وتقسيم العالم دارَينِ ملائمةٌ لزمن الفقهاء القائلين بها، ثم عاد وختم تلك الفقرة بقوله: إنّ نصوصَ الإسلام المحكَمة تناقض ما قاله أولئك الفقهاء!!

والنص الأخير من كلام الشيخ فضلاً عن مناقضته لأوله يحمل اتهاماً خطيراً لعلماءِ أربعةَ عشرَ قرناً هو عمر الأمّة الإسلامية أنهم ناقضوا نصوصَ القرآن المحكَمة بتقريرهم ذاك لأحكام الجهاد؟!

٤ـ مسألة عقوبة الرجم:

وصف الشيخ رأيه في حد الرجم بأنه: اجتهاد وجيه وإنْ لم يقل به أحدٌ من الفقهاء، وقوله بانفراده في هذه المسألة شهادةٌ منه علىٰ نفسه بالشذوذ فيها والخروج علىٰ الإجماع، غير أن هذا الخروج شاركه فيه الشيخ الزرقا، وهذا الأخير ينسب القولَ نفسَه إلىٰ الشيخ شلتوت، وقبل الشيخ شلتوت قال بالرأي نفسِه الشيخ عبد المتعال الصعيدي وذكره في كتابه «المجدِّدون في الإسلام» الذي سبقت الإشارة إليه، وزاد علىٰ ذلك بأنْ جعل قطع يد السارق من التعزير أيضاً، بيد أن الشيخ القرضاوي انفرد عن السابقين واللاحقين بنقل وسيلة تنفيذ عقوبة الزاني المحصَن ـ بعد قوله بأنها تعزير ـ إلىٰ دائرة الأحكام المظنونة التي يجوز فيها الاجتهاد أيضاً.

إنّ مجـرَّد إيراد الاحتمال علىٰ أي حكم قطعي الدليل والثبوت يخرجه من عداد القطعيات إلىٰ الظنيات، فالنص بالمعنىٰ الاصطلاحي لا يدخله الاحتمال، أقول ذلك لأن من

تلاميذ الشيخ من تكلف الدفاع عنه قائلاً: إن ما ذكره الشيخ بشأن الرجم ما هو إلا إيراد لاحتمال وليس بتقرير!!

٥ـ مسألة بقاء الكتابية إذا أسلمت معَ زوجها الكافر:

ما قاله الشيخ في مسألة التفريق بين المرأة وزوجها إذا أسلمت وأبىٰ الزوج من جواز بقائها معه بكامل الحقوق، واستناده في ذلك علىٰ ما رُوي عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب والزهري، ليس فيه ما يدعم ما يريد.

فما رُوي عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضيَ الله عنهما ضعيفٌ لم تثبت صحته، إنما الثابت عن عمر حكمه بالتفريق بين زوجتين مشركتين عن زوجيهما حالاً لا مآلاً بعد نزول آية الممتحنة، كما ثبت عنه التفريق بين عباد النصراني وزوجته لما أسلمت ورفض هو الإسلام[1].

وقول الزهري: إنهما علىٰ نكاحهما ما لم يفرق بينهما سلطان، محمولٌ ـ إن صحَّ ـ علىٰ بقاء الزوجية مدّة العدة والانتظار، فلا تفرق المرأة عن زوجها حالاً في تلك المدّة إلّا بقضاء القاضي، أمّا بعد انقضاء العدّة فالفرقة واقعة بدون حكم.

وقد نصّ الإمام الترمذي علىٰ اتفاق فتوىٰ العلماء في هذا الأمر، قال رحمه الله: «والعمل علىٰ هذا عند أهل العلم أنّ المرأة إن أسلمت قبل زوجها ثم أسلم زوجها وهي في العدة أن زوجها أحق بها **ما كانت في العدة**»[2].

وقد انبنىٰ الإجماع في هذا الأمر علىٰ نصين صريحين في القرآن الكريم:

الأول: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُواْ...﴾ [البقرة: ٢٢١].

---

(١) مصنف ابن أبي شيبة (٥: ٩٠).

(٢) جامع الترمذي (٣: ٣٣٩).

الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ ۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ...﴾ [الممتحنة: ١٠].

وقد استثنِيَت الكتابية من هذا الحكم بقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥].

وما وراء هذا الاستثناء يدخل في عموم الحرمة التي قضت بها الآيتان السابقتان، فلا علاقةَ زوجيةً بين مسلمة وكافر، ولا مسلم وكافرة.

وقد استدل الشيخ في موضوع الدية بعمومات القرآن القاضية في نظره علىٰ كل أقوال الصحابة الواردة بالتنصيف، فكيف يترك عمومَ القرآن هنا الذي ينص صراحةً علىٰ حرمة مكوث المسلمة تحت الكافر؟! والذي عليه عمل الصحابة ومن بعدهم، ثم يتلمس في الخروج عن إجماعهم أقوالاً شاذةً تُنسَب لبعضهم ولم تصحّ، ضارباً بعمومات القرآن التي ينادي باحترامها عرضَ الحائط، فكيف يستقيم استدلاله هنا بما ينكره هناك؟!

وأقول أخيراً: إنّ العلماء متفقون علىٰ تعليل الأحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات؛ وعلىٰ هذا فالشارع حرّم زواج المسلمة من غير المسلم ابتداءً، وورد في نص التحريم الوصف الذي أُنيط به الحكم وهو اختلاف الدين.

إذا تقرّر ذلك فقول الشيخ: «إننا لا نزوّج المسلمة لغير المسلم ابتداءً، لأنّ النصوص قاضية بحرمة ذلك، ولكن نحن هنا لا نزوّجها له بل هي متزوجة قبل دخولها في ديننا، والقاعدة الشرعية تقول: يُغتفر في الانتهاء ما لا يُغتفر في الابتداء»، هذا القول من الشيخ فضلاً عن مخالفته للنصوص وخروجه عن الإجماع: مخالفٌ للقياس أيضاً؛ إذ اختلاف الدين الذي هو مَناط التحريم لزواجها من الكافر ابتداءً يوجد ويتحقق بمجرد دخولها في الإسلام وإباء الزوج؛ فكيف يكون الوصف الذي هو علة الحكم مؤثراً في الابتداء دون حالة الانتهاء؟ ومما يؤكد بطلان استدلال الأستاذ القرضاوي بالقاعدة الفقهية السابقة وعدم صحة اندراج

مسألتنا هذه تحتها: أنّ زواج المرأة ممن رضعت معه عشر رضعات مشبعات حرامٌ بلا خلاف، والتفريق بينهما واجبٌ باتفاق، فلو كانا متزوجين عن جهلٍ منهما بذلك الرضاع ثم علما به فهل يصح عندها القول بحل بقاء عقد الزوجية بينهما؛ لأنه يُغتفر في الانتهاء ما لا يُغتفر في الابتداء؟!

والجواب قطعاً: لا، فالتفريق بينهما في هذا الحالة واجبٌ شرعاً بالاتفاق. إذا تبين ذلك فالكلام ذاته يُقال في حكم بقاء المرأة مع زوجها إذا أسلمت وأبىٰ الزوج إلىٰ أن انقضت عدتها. هذا فضلاً عن أنّ قوله: «يُغتفر في الانتهاء ما لا يُغتفر في الابتداء» استدلالٌ بقاعدة فقهية، والقواعد الفقهية لا يصح الاستدلال بها؛ لأنّ معظمَها لا يخلو من المستثنيات كما في هذه القاعدة، إلا في حال انعدام الدليل الشرعي من إجماع أو نصّ أو ما يُحمل عليه، وفي مسألتنا هذه يوجد في حكم التفريق أقوىٰ الأدلة وهو الإجماع المتيقّن المبني علىٰ نص القرآن، مما لا يعطي مجالاً لأي اجتهاد فيها؛ ومن ثَم فالقاعدة التي ساقها الشيخ لا تصلح حتىٰ للإستئناس إنْ كان يقصد ذلك؛ فضلاً عن الاستدلال.

٦ ـ مسألة فناء النار:

وصفوة القول فيها أنها من حقائق الدين الثابتة، وعقيدةٌ من عقائد الإسلام الراسخة، قطعت بذلك عشرات الآيات، بدلالة قاطعة لا مجالَ فيها لأي تأويل، ولم يُعرف في تاريخ الإسلام الطويل مَن قال بفنائها إلّا الجهمية وبعض المعتزلة.

وممن نُسب إليه القول بفنائها ابنُ تيميّـة وتلميذه ابن القيم، غير أنّ الأول صرَّح في غيرِ موضع من مصنفاته بما عليه عامة المسلمين في شأنها، بل نص علىٰ تبديع منكر البقاء في بعض تلك النصوص، قال في درء تعارض العقل والنقل: «وقال أهل الإسلام: ليس للجنة والنار آخِر، **وإنهما لا تزالان باقيتين**، وكذلك أهل الجنة لا يزالون في الجنة ينعَّمون، وأهل النار في النار يعذّبون، ليس لذلك آخِر»[١].

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل (٢: ٣٥٨).

وقال في مجموع الفتاوىٰ: «وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة علىٰ أنَ من المخلوقات ما **لا يُعدم ولا يفنىٰ بالكلية كالجنة والنار** والعرش وغير ذلك، ولم يقل بفناء جميع المخلوقات إلا طائفةٌ من أهل الكلام المبتدعين كالجهم بن صفوان ومَن وافقه من المعتزلة ونحوهم»[(١)].

وقال ابن القيِّم: «ولما كان الناس علىٰ ثلاث طبقات: طيب لا يشينه خبث، وخبيث لا طيبَ فيه، وآخرون فيهم خبث وطيب، كانت دُورهم ثلاثاً: دار الطيب المحض، ودار الخبث المحض، **وهاتان الداران لا تفنيان**».

والكتاب المنسوب إلىٰ ابن تيمية «الرد علىٰ القائلين بفناء الجنة والنار» يفهم منه أنه مع القائلين بالفناء، وكذلك ابن القيم في كتابه «حادي الأرواح»، فقد نقل فيه معظم ما قاله شيخه، غير أن الأخير صرّح في نهاية سرده لأدلة المقرّين بالبقاء والمنكرين له أنه متوقف في البت في هذه المسألة، وفي هذا يقول: «فإن قيل: فإلىٰ أين انتهىٰ قدمكم في هذه المسألة العظيمة الشأن التي هي أكبر من الدنيا بأضعاف مضاعفة؟ قيل: إلىٰ قوله تبارك وتعالىٰ: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧]، وإلىٰ هنا انتهىٰ قدم أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب رضيَ الله عنه فيها، حيث ذكر دخول أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، وما يلقاه هؤلاء وهؤلاء، وقال: ثم يفعل الله بعد ذلك ما يشاء. بل وإلىٰ هنا انتهت أقدام الخلائق».

فكلام كلٍّ من الشيخ والتلميذ في إثبات البقاء ينافي ما نُقل عن الأوّل من القول بالفناء وما قاله الثاني بالتوقف، فكلاهما علىٰ هذا متناقض في المسألة، ولو افترضنا جدلاً أن الفناء هو قولهما الأخير فهما مخطئان قطعاً؛ لمخالفتهما الإجماع، ولا اعتدادَ بما قالا. وأمّا الأحاديث الموقوفة التي استندا إليها فلا تثبت بحالٍ إلىٰ مَن نُسبت إليه من الصحابة، فهي ضعيفة بسبب النكارة أو الانقطاع، والضعيفُ لا يُؤخذ به في الأحكام فما بالك بالعقائد.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ (١٨: ٣٠٧).

خذ مثلاً حديثَ عمر: «لو لبث أهلُ النار في النار كقدر رمل عالج لكان لهم علىٰ ذلك يوم يخرجون فيه»، قال ابنُ حجر: «هو منقطع، ولو ثبتَ حُمل علىٰ الموحِّدين»(١).

ومن ذلك ما نُسب إلىٰ عبد الله بن عمرو: «ليأتينَّ علىٰ جهنم يوم تصفق فيه أبوابُها ليسَ فيها أحد، وذلك بعد ما يلبثون فيها أحقاباً»، فهذا علىٰ فرض صحته محمولٌ أيضاً علىٰ الموحدين، غيرَ أن الإمام الذهبيَّ قال: «هذا منكر»(٢).

وعلىٰ هذا فليس مع الأستاذ القرضاوي من علماء الأمة من تثبت نسبةُ القول بفناء النار إليه جزماً، ولا يوجد في السابقين من قال بذلك سوىٰ الجهمية وبعض المعتزلة.

وهذا هو كلام الشيخ في تعليل قوله بفناء النار: «فماذا سيصنع الله عز وجل ببشرٍ يعذّبهم لمئات وألوف السنين، وما الحكمة في ذلك؟ وإنني أرىٰ أنّ الألوهية الرحيمة وسعت كل شيء».. يشبه كلام ابن بَـرْهان المعتزلي الذي كان يقول: «دوام العقاب في حق من لا يجوز عليه التشفِّي لا وجهَ له مع ما وصف به الله نفسه من الرحمة».

بقي في الأخير قول الشيخ: إنّ آية ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ الواردة في آخر كلامه تعالىٰ عن خلود الذين شقوا في النار؛ تبين عدمَ الجزم ببقاء النار ولا بفنائها، إنما هو أمر متروك لألوهيته عز وجل.

هذا الاحتجاج بآخر الآية هو ذاته دليل ابن القيم علىٰ توقفه في المسألة، أخذه الشيخ عنه، وآخرُ الآية يبطل استدلالهم بها بطلاناً لا ريبَ فيه! ذلك أن الآية الرابعةَ عشرةَ من سورة الحج تقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدْخِلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [الحج: ١٤].

---

(١) فتح الباري (١١: ٤٢٢).

(٢) ميزان الاعتدال (٤: ٣٨٥).

فعلىٰ كلام الأستاذ القرضاوي ومن قبله ابن القيم يلزم التوقف وعدم الجزم ببقاء الجنة أيضاً! لأن كِلا الآيتين خُتِمتا بنفس التقرير: الأُولىٰ بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ والثانية بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾، فما يُقال هناك يُقال هنا إذن، وهذا ما لم يقل به أحدٌ من المسلمين سوىٰ الجهمية وبعض المعتزلة!

أدواتُ الأستاذ القَرضاوي في نقض الإجماع:

حيث إنّ الشيخ يعلم عدم جواز الاجتهاد في المسائل المجمَع عليها، كان عليه ـ والحال هذه ـ إثباتُ عدم وجود ذلك الإجماع المزعوم في المسألة أو المسائل التي يريد أن يضعها تحت مجهر البحث والاجتهاد من جديد، وبمراجعة المسائل السابقة التي خرق الشيخ فيها الإجماع نجده اعتمد في إثبات عدم وجوده علىٰ أداتين:

الأداة الأولى: الأقوال الشاذة

وهي ما يُنسب إلىٰ بعض العلماء من الصحابة والتابعين وغيرهم من فتاوىٰ وأقوال تخالف الأحكام الشرعية المحققة والمستقرة التي عليها جمهورُ المسلمين وعلماؤهم.

والسبب في وصم تلك الأقوال بالشذوذ يعود إلىٰ أنّ العلماء المجتهدين قد ثبت لهم بالدراسة والتحقيق عبر أجيالٍ ما هو صحيح وما هو سقيم من الأقوال، وميزوا الضعيف من القوي، والراجح من المرجوح من الفتاوىٰ، وما يجوز فيه الاجتهاد وما لا يجوز؛ لأجل ذلك كان تركُهم لبعض الأقوال التي تُروىٰ عن بعض الصحابة والتابعين وتابعيهم ترْكَ الخبير العارف بالأقوال ومصادرها، وما يأخذ منها وما يدع.

من هنا هُجرت أقوالٌ ولم يُلتفَت إليها، عن علم لا عن جهل، إمّا لمخالفتها الإجماع، أو النص، أو القواعد الشرعية، أو القياس الجلي، وقد لا تثبت نسبةُ تلك الأقوال إلىٰ مَن رُويت عنه، وكثيرٌ منها ينقل دون ذكر الدليل الذي بُني عليه ذلك القول.

هذا الملحَظُ العلمي الدقيق أشار إليه الإمام ابن الصلاح عند حديثه عن حكم تخيُّر مَن لم يبلغ درجةَ الاجتهاد مدرسةً فقهيةً يتبعها، حيث قال: «وليس له التمذهب بمذهب أحدٍ من أئمة الصحابة وغيرهم من الأولين وإن كانوا أعلم وأعلىٰ درجةً ممن جاء بعدهم؛ لأنهم لم يتفرّغوا لتدوين العلم وضبط أصوله وفروعه، وليس لأحدٍ منهم مذهب محرر مقرر، وإنما قام بذلك من جاء بعدهم من الأئمة الناخلين لمذاهب الصحابة والتابعين، القائمين بتمهيد أحكام الوقائع قبل وقوعها، الناهضين بإيضاح أصولها وفروعها، كمالك وأبي حنيفة وغيرهما»[1].

اعتراض الشيخ القرضاوي علىٰ كلام الإمام ابن الصلاح ومَن قال بقوله وبيان بطلان هذا الاعتراض:

غير أنّ الأستاذ القرضاوي لا يرتضي كلام ابن الصلاح ولا كلامَ من يحتج بمثله؛ لأنه يقطع الطريق عليه وعلىٰ كل من يريد تخطي سور الإجماع المستقر باستخدام سلّم الأقوال الشاذة والمهجورة؛ لذا نجده يحاول نقض هذا الكلام العلمي المحرَّر بشتىٰ الحجج.

ومن ذلك ما جاء في ختام بحثه الذي أفتىٰ فيه بجواز بقاء المرأة مع زوجها إذا أسلمت دونه، مستدلاً بأقوالٍ تُنسَب لعمرَ وعلي والزهري، فقد كان يعلم أنّ حجة من سيعارضون الفتوىٰ هي نفسها حجة ابن الصلاح رحمه الله، فمِن ثَم قال: «ولقد ذهب بعض العلماء في العصور التي غلب فيها علىٰ الفقه التقليد والعصبية المذهبية إلىٰ أنه لا يجوز للعالم الإفتاء بأقوال الصحابة رضيَ الله عنهم من الخلفاء الراشدين المهديين أمثال عمرَ وعلي، وغيرهما من فقهاء الصحابة أمثال ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وغيرهم رضيَ الله عنهم، ويزعمون أن أقوال الصحابة وردت مطلقة غير مقيدة، ومجملة غير مفصلة، فلا يجوز أن

(١) أبو عمرو ابن الصلاح، «آداب الفتوىٰ»، ص١٤١، ١٤٢.

تكون مصدراً للفتوىٰ، مع أنّ كثيراً مما ورد عن أئمتهم يكون مطلقاً ومجملاً»(١).

وعندما احتج الشيخ بقول ابن شبرمة: «الوعد كلُّه لازم، ويقضي به علىٰ الواعد ويجبر» في مسألة الإلزام بالوعد في بيع المرابحة، عارضه الدكتور محمد الأشقر بأنّ قول ابن شبرمة غير محرَّرٍ ولا مبيَّن؛ إذ لم يكن له أتباعٌ يحرِّرون مذهبه، فرد الدكتور القرضاوي هذا التعليل قائلاً: «ادعاءٌ مرفوض، ويترتب عليه رفض أقوال جميع فقهاء الصحابة والتابعين من بعدهم ممن لا أتباع لهم يقلدونهم، ومعنىٰ هذا رفض آراء جميع علماء الأمّة إلّا أربعة أشخاص فقط، هم أصحاب المذاهب المتبوعة عند أهل السنة! وإذا توسعنا قلنا ثمانية! فهل يلتزم الشيخ الأشقر هذه النتيجة ويقبلها؟ لا أحسب ذلك»(٢).

هذا الذي قاله الشيخ في الفقرتين السابقتين ينطوي علىٰ جملة من الدعاوىٰ المخالفة للحقيقة والواقع اللذَين يعرفهما كل دارسٍ للفقه وتاريخه، وفيما يلي سردٌ لهذه الدعاوىٰ مع بيان بطلانها وعدم صحتها:

الدعوىٰ الأولىٰ:

أنّ القول بعدم جواز الفتوىٰ بأقوال الصحابة هو قول بعض المتأخرين، مما يعني أن السابقين كانوا علىٰ خلاف هذا القول، كما تصوِّرُ أنّ دافعَهم إلىٰ ذلك غلبة التقليد والعصبية المذهبية، فهل هذه الدعوىٰ وما تصوِّره صحيح؟

الواقع والحقيقة يقولان: لا؛ إذ من الحقائق العلمية المعروفة أنّ قول الصحابي حجةٌ عند جمهور العلماء: الحنفية والمالكية والحنابلة، بل إن أئمة الحنفية يقدمونه علىٰ القياس، وظاهر مذهب الشافعي الجديد أنه حجة إذا وافق القياس، وذلك فيما لا نصَّ فيه عن الرسول ﷺ، ولم ينكر أحد من أهل السنة حجية أقوالهم بإطلاق سوىٰ الظاهرية.

---

(١) د. يوسف القرضاوي، إسلام المرأة دون زوجها هل يفرق بينهما؟، بحث منشور في المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد الثاني، ص١٤٤.

(٢) د. يوسف القرضاوي، بيع المرابحة للآمر بالشراء، ص٦٤ – ٦٥.

إذا تقرر هذا فكيف يستقيم القول بذهاب بعض المتأخّرين من أتباع المذاهب إلىٰ عدم إجازة الفتوىٰ بأقوال الصحابة، إذا كان هؤلاء ملتزمين بأصول مدارسهم الفقهية التي منها الاحتجاج بأقوال الصحابة رضيَ الله عنهم؟!

التوجيه الصحيح لمن قال من المتأخرين
بعدم جواز الفتوىٰ بأقوال الصحابة:

إذن فما فسّر به الشيخ ذلك المنع غير صحيح، وإنّما الصحيح أنّ أولئك الأعلام المتأخرين كانوا يقصدون بعدم الجواز: تلك الأقوال التي تُروىٰ عن الصحابة واستقر العمل علىٰ خلافها، لما ثبت من عدم صحة نقلها عنهم، أو شذوذها، أو مخالفتها للإجماع، أو النص، أو القواعد الأصولية. وهذه النتيجة التي قال بها المتأخرون ليست من انفرادهم، إنما هي ثمرة اجتهادِ السابقين ونظَرِهم، ودَورُ مَن جاء بعدَهم إعلانُ نتائجَ استنفد الوصولُ إليها أعمارَ وجهود أجيال من العلماء الأفذاذ، أداتهم في ذلك منهجٌ علميٌّ دقيقٌ أحاطوا به علماً وفهماً، فما قرّره المتأخرون إذن ليس سببُه غلَبَةَ التقليد والعصبية المذهبية، وإنما هو ثمرة النضج العلمي والمنهجي.

الدعوىٰ الثانية:

«إذا كانت حجّة المانعين من جواز الفتوىٰ بأقوال الصحابة المهجورة هو إجمالها وإطلاقها، فهذه الحجة ذاتها تجري علىٰ أقوال الأئمة الأربعة، إذ الكثير منها ورد مطلَقاً غير مقيد، ومجمَلاً غير مفصَّل، وعلىٰ هذا لا تجوز الفتوىٰ بها أيضاً».

لا ريبَ أن الشيخ يرمي بهذه الدعوىٰ إلىٰ نقض كلام المانعين باستخدام حجّتِهم نفسِها، علىٰ عادته في ردّ الدليل علىٰ قائله ليبطل قوله.

والجواب علىٰ هذه الدعوىٰ: أنّ هناك إجمالاً دون إجمال، وإطلاقاً دون إطلاق، فأقوال

الأئمة التي وردت كذلك وُجد من أصحابهم وتلاميذهم من بيّن مجمَلها، وقيَّدَ مطلقَها، وميّز الصحيح مما تعارض منها. أمّا أقوال الصحابة والتابعين التي يريد الشيخ الاستدلالَ بها فهي مما تبين للعلماء المجتهدين وللمحققين المدققين بعد الدراسة والتمحيص عدمُ صلاحيتها للفتوىٰ، بناءً علىٰ الموازين العلمية في قبول الأقوال وردّها، وعلىٰ هذا فالأستاذ القرضاوي يريد الاستشهاد بما تم تصنيفُه ضمن عالم المهجور!

ثلاث مسائل علمية ـ في غاية الأهمية ـ تتّصل بهذا الموضوع:

المسألة الأولىٰ: أنّ من المقرر عند العلماء سقوط الاحتجاج بالحديث الشاذ واندراجه في قسم المردود من الأخبار، والشاذ هو: ما رواه الثقةُ مخالفاً لمن هو أوثق منه، بسبب زيادة الضبط، أو كثرة العدد، أو لغير ذلك من المرجّحات، وهذا كما ينطبق علىٰ المرفوع من الأحاديث ينطبق كذلك علىٰ الموقوف، وهو ما أُضيف إلىٰ الصحابي من قول أو فعل أو تقرير، لأجل ذلك ترك العلماء العمل بكثير من الأحاديث المرفوعة والموقوفة لشذوذها ومخالفتها لما هو محفوظٌ من الأخبار في نفس موضوعها. قال الإمام سفيانُ الثوري: «قد جاءت أحاديث لا يُؤخذ بها»، وذلك عندما ذُكِرَ له قول عمر: «مَن لم يدرك الصلاة بجمع مع الإمام فلا حجَّ له»[(١)].

وقد عقد الإمام ابن رجب الحنبلي في كتابه «شرح علل الترمذي» فصلاً سرد فيه جملةً من الأحاديث التي اتفق العلماء علىٰ عدم العمل بها، كحديث الأكل في الصيام بعد الفجر، وحديث التيمم إلىٰ نصف الذراع، وحديث أسماء بنت عميس في إحداد المتوفىٰ عنها ثلاثة أيام، وغير ذلك من الأحاديث[(٢)].

قال العلّامة الكوثري رحمه الله: «وأمّا القول الشاذ إزاء القول المجمَع عليه فكالقراءة

---

(١) عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي (١: ٢٩).

(٢) المصدر السابق (١: ٩- ٢١).

الشاذة في جنب القرآن المتواتر، بل هو أنزل من القراءة الشاذة، فإن القراءة الشاذة قد تُعلَم بها صحةُ التأويل في الكتاب بخلاف القول الشاذ فإنّه لا يصلح لغير الهجر»(١).

المسألة الثانية: أنّ من آيات القرآن وأحاديث الرسول ﷺ ما هو من المشكلات إمّا من حيث الفهم، أو لعدم إمكان إجرائها علىٰ ظاهرها، مما ألجأ العلماء إلىٰ تأويلها أو التوقف فيها، وهذه المشكلات من النصوص كما وُجدت في القرآن وحديث الرسول ﷺ وُجدت ووقعت في كلام الصحابة والتابعين وغيرهم من العلماء؛ لذا فلو صح نقل شيء من ذلك عنهم فالواجب تأويله ـ إن كان يقبل التأويل ـ وحملُه علىٰ ما هو ثابت، أو التوقف فيه إذا لم يكن هناك من سبيل إلىٰ ذلك، إذ لو أُخذت تلك الأقوال علىٰ ظاهرها لأدت إلىٰ نتائج مخطئة وغير صحيحة.

من ذلك: حديث رضاع الكبير، وحديث أمره ﷺ بقتل من اتُّهم بأم ولده، وحديث أنّ من ادعىٰ لغير أبيه فقد كفر، وغير ذلك من الأحاديث، وقد مرّ بنا قول الحافظ ابن حجر: «لو ثبت حُمل علىٰ الموحِّدين» في تعليقه علىٰ ما نسب إلىٰ عمر من القول بخروج أهل النار منها بعد مكوثهم فيها أمداً طويلاً.

قال الإمام الكبير تقي الدين السبكي في ردّه علىٰ مَن نَسب القول بفناء النار إلىٰ بعض الصحابة والتابعين: «وأنا أبرئ السلف عن ذلك، ولا أعتقد أنّ أحداً منهم قاله، وإنما رُويَ عن بعضهم كلماتٌ تُتأوَّل كما تُتأوَّل المشكلات التي تَرِد، تُحمَل علىٰ غير ظاهرها، فكما أنّ الآيات والأحاديث يقع فيها ما يجب تأويله، كذلك كلام العلماء يقع فيه ما يجبُ تأويلُه، ومن جاء إلىٰ كلمات تَرِدُ عن السلف في ترغيب أو ترهيب أو غير ذلك فأخذ بظاهرها وأثبتها أقوالاً ضلَّ وأضلّ، وليس ذلك من دأب العلماء، ودأب العلماء التنقير عن معنىٰ الكلام والمراد به وما انتهىٰ إلينا عن قائله، فإذا تحققنا أنّ ذلك مذهبُه واعتقادُه نسبناه إليه، وأمّا بدون

---

(١) محمد زاهد الكوثري، الإشفاق علىٰ أحكام الطلاق، ص٨١.

ذلك فلا، ولا سيّما في مثل هذه العقائد التي المسلمون مطبِقون فيها علىٰ شيء، كيف يعمد إلىٰ خلاف ما هم عليه ينسبه إلىٰ جِلّة المسلمين وقدوة المؤمنين ويجعلها مسألةَ خلافٍ كمسألةٍ في باب الوضوء؟! ما أبعد مَن صنَعَ هذا عن العلم والهدىٰ، وهذه بدعةٌ من أنجس البدع وأقبحها، أضلَّ الله مَن قالها علىٰ علم»[١].

هذا ما قاله السبكي رحمه الله، وأسوق مثالاً يوضّح هذه القاعدة العلمية الدقيقة في سبر أقوال العلماء قبل نسبتها إليهم، خاصة ما كان ظاهرها يخالف الأدلّة وما عليه العمل وفتاوىٰ الأئمة.

والمثال هو إمامة المرأة للرجال في الصلاة، فابن رشد نقلَ الخلاف في إمامتها للنساء ثم قال: «وشذّ أبو ثور والطبري فأجازا إمامتها علىٰ الإطلاق»[٢].

وقال الصنعاني: «وأجاز المزني وأبو ثور إمامةَ المرأة، وأجاز الطبري إمامتها في التراويح إذا لم يحضر من يحفظ القرآن»[٣].

والذي يقرأ النصين السابقين يخرج بنتيجةٍ مفادُها: أنّ المزني وأبا ثور يجيزان إمامة المرأة بإطلاق، وأنّ الطبري قيد ذلك بالتراويح وعدم حضور من يحفظ القرآن، لكن من يقرأ ما قاله ابن قدامة في وجوب إعادة الصلاة لمن صلىٰ خلف مشرك أو امرأة أو خنثىٰ مشكِل وهو لا يعلم، ثم قوله عقب ذلك: «وقال أبو ثور والمزني: لا إعادةَ علىٰ مَن صلىٰ خلفه وهو لا يعلم؛ لأنه ائتم بمن لا يعلم حاله فأشبه ما لو ائتم بمحدِث»[٤]؛ مَن يقرأ هذا النص سيفهم من السياق بلا رَيبٍ أن أبا ثور والمزني يقولان بالإعادة لمن صلّىٰ خلف مَن ذُكروا

---

(١) تقي الدين السبكي، الاعتبار ببقاء الجنّة والنار.

(٢) أبو الوليد بن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (١: ١٤٥).

(٣) سبل السلام (٢: ٢٩).

(٤) المغني (٢: ٣٣).

وهو لا يعلم، مما يعني أنهما مثل سائر العلماء في القول بعدم صحة إمامة المرأة للرجال، من هنا نعلم خطأ ابن رشد في قوله إن أبا ثور والطبري أجازا إمامتها بإطلاق، وكذلك خطأ كل مَن نَقل عنه نسبة هذا القول إليهما، فأبو ثور لما تقدَّم، والطبري لتقييده ذلك بصلاة التراويح.

المسألة الثالثة: أنّ الأئمة ـ ومنهم أصحاب المذاهب المتبوعة ـ تُروىٰ عنهم في المسألة الواحدة أحياناً عدة روايات، والسبيل إلىٰ معرفة الصحيح منها أو آخر ما استقر عليه الإمام يحتاج إلىٰ جهد لتمييزه وتحريره، وفيما يتعلَّق بالأئمة الأربعة فقد وُجد من أصحابهم وتلاميذهم من قام بهذه المهمة الشاقة، وخير مثالٍ علىٰ هذا ما قام به أبو بكر الخلّال في المدرسة الحنبلية، فقد دوّن أربعين مجلداً حوت أقوال الإمام أحمد التي جمعها من أصحابه وأصحاب أصحابه مما اقتضىٰ جهداً كبيراً من فقهاء المدرسة لمعرفة الصحيح منها، ونحو هذا صنع علماء المدارس الثلاثة الأخرىٰ.

والسؤال الآن: أين من ميّز أقوال الأئمة الآخرين غير المتبوعين؟ وما الذي يدرينا أنّ المنقول عنهم مما ليس عليه العمل ولم يرجعوا عنه أو أنه آخر أقوالهم؟ ولعل المثال الذي سقناه من مدرسة الإمام أحمد يعطي إجابة كافية تجعلنا ندرك كم هي دقيقةٌ كلمة الإمام ابن الصلاح الآنفة الذكر التي وصمها الأستاذ القرضاوي بأنها نتاج عصور التقليد والعصبية المذهبية!

الدعوىٰ الثالثة:

أنّ رفَض أقوال عالم ما من التابعين ـ مثلاً ـ بحجة أنه لم يكن له أتباع يحرِّرون مذهبه معناه رفض أقوال جميع الصحابة والتابعين ومن لا أتباع لهم من علماء الأمّة، إلّا الأئمة الأربعة: مالكاً وأبا حنيفة والشافعي وأحمد، وفي أحسن الأحوال زد علىٰ هؤلاء أربعة آخرين.

هذه الدعوىٰ التي قال بها الشيخ وظنـها دليلاً حاسماً ومحرِجاً للمخالف تنقضها حقيقتان:

الحقيقة الأولىٰ: أنّ ما صحّ العملُ به من أقوال الصحابة والتابعين يقول به مذهَبٌ من المذاهب الأربعة:

كنّا ذكرنا في التمهيد التاريخي عن المراحل التي مرّ بها الفقه كيف أنّ علوم الصحابة والتابعين آلتْ في نهايتها إلىٰ فقه الأئمة الأربعة رضوانُ الله عليهم، أمّا أقوال الصحابة فباعتبار حُجّيتها اتسعت وضاقت دائرة الأخذ بها من مذهب إلىٰ آخر بحسب شروط كلٍّ من تلك المذاهب في قبولها والعمل بها. أمّا أقوال التابعين فإنها وإنْ لم تكن حجةً إلّا أنها غالباً يوافقُها مذهبٌ من المذاهب الأربعة قال بالقول نفسِه، لذا نجد أنّ العلماء عندما يذكرون اختلاف المذاهب حول مسألةٍ يذكرون أيضاً مَن قال بالقول نفسِه من الصحابة والتابعين.

مثال ذلك: قول ابن عبد البر في مواقيت الصلاة: «وقال أبو حنيفة وأصحابه والأوزاعي والثوري: إذا خرج من مِصره قبل خروج الوقت صلّىٰ ركعتين، وإن قَدِمَ قبل خروج الوقت أتمّ... وقال الحسنُ بن حي والليث بن سعد والشافعيّ: إذا خرج بعد دخول الوقت أتم»[(١)].

وقال: «وأمّا اختلاف العلماء في القوم يصلّون خلف إمامٍ ناسٍ لجنابتِه فقال مالك وأصحابه والثوري والأوزاعي والشافعيُّ وأصحابه: لا إعادةَ عليهم، ورُوي ذلك عن عمرَ ابن الخطاب وعثمانَ بن عفان وعلي بن أبي طالب رضيَ الله عنهم، وعليه أكثر العلماء... وقال أبو حنيفةَ: عليهم الإعادة... وهو قول الشعبي وحماد بن أبي سليمان، ورُوي عن علي رضيَ الله عنه مثلُه»[(٢)].

فأنت ترىٰ من الأمثلة السابقة كيف أن كل قول قال به إمام وعلماء مدرسته تجد له سلَفاً من الصحابة والتابعين، كما يُشاركه في ذلك بعضُ مَن عاصره من المجتهدين الآخرين ممن اندرست مذاهبهم.

---

(١) ابن عبد البر، الاستذكار (١: ١٠٧).

(٢) ابن عبد البر، الاستذكار (١: ٣٨٩ - ٣٩٢).

الحقيقة الثانية: أنّ الأقوال المُفتىٰ بها في كل مذهبٍ ليست فقط أقوال الإمام المؤسِّس:

تفسيرُ ذلك يرجع إلىٰ وجود طبقتَي (المجتهد المطلَق المنتسب) و(المجتهد المقيَّد) في كل مدرسة فقهية، والذين بلغوا هاتين الرتبتين يعدّون بالعشرات، وأقوالهم يعتد بها في كل مذهب، كما يعتد بها في الإجماع، وكثيرٌ من أقوال هؤلاء المجتهدين تخالف إمامَ المذهب، بل في أحيانٍ غير قليلة يكون القول المعتمد في الفتوىٰ قول أولئك المنتسبين في المذهب وليس قول الإمام.

ففي المذهب الحنفي الفتوىٰ في القضاء علىٰ قول أبي يوسف، وفي مسائل توريث ذوي الأرحام علىٰ قول محمد، وفي سبعَ عشرةَ مسألةً علىٰ قول زفر، وغير ذلك كثير من المسائل التي يُفتىٰ بها علىٰ قول مجتهدي المذهب، وخاصة فيما جد من النوازل والمسائل[1].

وفي المدرسة المالكية هناك مؤلفات جمعت أقوال المتأخرين التي خالفوا فيها الإمام مالك، من ذلك: كتاب «المعيار» للونشريسي الذي حوىٰ فتاوىٰ علماء غرناطة واختياراتهم، ومنها «نوازل ابن رشد» وفيه اجتهاداته وإجاباته علىٰ المسائل، وابنُ رشدٍ في ذلك كلّه مجتهد مطلق، كما أن القارئ لمختصر خليل يجده يرجّح أحياناً أقوال ابن يونس واللخمي والمازري علىٰ أقوال مالك وابن القاسم وابن أبي زيد القيرواني.

وفي المدرسة الشافعية نجد كثرةً ممن بلغوا درجة الاجتهاد المطلق ودرجة الاجتهاد في المذهب، ومن هؤلاء: البويطي والمزني وابن سُريج والعز بن عبد السلام والسُّبْكي وغيرهم، وكانت لهؤلاء اجتهاداتهم، وقد رجّح أصحاب الإمام عشرين مسألةً من مذهبه القديم واعتمدوها في الفتوىٰ، ولم يأخذوا بقوله الجديد فيها لأدلّة ظهرت لهم[2].

والفقهاء المجتهدون في مذهب أحمد صنعوا قريباً مما صنع أقرانهم في المدارس الفقهية آنفة الذكر، فحققوا وخرّجوا واجتهدوا.

---

(١) د. أحمد سعيد، المدخل إلىٰ مذهب الإمام أبي حنيفة، ص٣٧٩، ٤٤٦.

(٢) يحيي بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب (١: ١٠٨).

وإذا كان هذا الذي ذكرناه حقيقةً يعلمها كل دارس للفقه فكيف يقول الأستاذ القرَضاوي: «إنّ رفض أقوال علماء التابعين بحجة أنها غير محرَّرة وليس لهم مذاهب معروفة يعني رفض آراء كل العلماء إلّا آراء الأئمة الأربعة؟» أليس قوله هذا يجافي الحقيقة العلمية المتمثلة في الأقوال المعتمدة في الفتوىٰ والمخالفة لأقوال الأئمة في داخل مدارسهم؟

والغريب أنّ الشيخ يناقض نفسه حتىٰ في هذه المسألة، فقد وجدناه يقول: «وقد خالف أبا حنيفة أصحابُه في مئات من المسائل لما لاح لهم من الأدلّة، أو وصل إليهم من الآثار، أو أدركوا من مصالح الناس وحاجاتهم بعدَ إمامهم»[(١)].

والسؤال مرة أخرىٰ: لِـمَ خالف هؤلاء الأصحابُ إمامَهم إذا كان القول بعدم جواز العمل بأقوال التابعين يؤدي إلىٰ نبذ أقوال العلماء جميعاً إلّا أقوال الأئمة الأربعة؟

وأُذكِّر مرة أخرىٰ أنّ الشيخ يرىٰ في بحثه الأخير عن دية المرأة أنّ أقوال الصحابة ليست حجةً في دين الله، وإذا كان هذا رأيه في أقوالهم فلا حاجةَ به للدفاع عن آراء غيرهم من العلماء ممن ليست أقوالهم حجّةً باتفاق!

الشيخُ يَرىٰ أنّ وجودَ الخلافِ في مسألةٍ يجعلُها اجتهاديةً وبيانُ بطلانِ هذا الرأي:

في كل المسائل التي خرق فيها الشيخ الإجماع كان اعتماده في تجويز ذلك علىٰ وجود قولٍ شاذٍّ مخالف، فهو يَعُدّ وجودَ خلافٍ في مسألةٍ ما سبباً لإدخالها في حيز الاجتهاديات، إذ لو كانت من القطعيات ـ أو الثوابت كما يسميها الشيخ ـ لما وُجد ذلك الخلاف ابتداء.

وما لا يجوز فيه الاجتهاد عند الشيخ هو ما كان قطعي الثبوت والدلالة من الأحكام، ويضرب لذلك مثلاً بتحريم الخمر والخنزير والربا وما هو معلومٌ حكمُه من الدين بالضرورة، ويؤكد الشيخ أنه كما لا يجوز تحويل القطعي إلىٰ ظني، فالظني كذلك لا يجوز تحويله إلىٰ قطعي،

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فتاوىٰ معاصرة (٢: ١٢١).

أو أن ندّعيَ الإجماع فيما ثبت فيه الخلاف، مع أنّ حجية الإجماع ذاته ـ حسب قوله ـ ليست موضع إجماع[1].

ويسوق الأستاذ أمثلةً لغير القطعيات من الأحكام، وذلك في ردّه علىٰ مَن عاب عليه ذكرَ خلاف السلف في بعض القضايا فقال: «وقد عاب عليّ بعض الكاتبين المتعجّلين يوماً ما ذكرته في بعض كتبي من خلاف فقهاء السلف في بعض القضايا المهمة، كالخلاف في نكاحِ المتعة أو في وقوعِ الطلاق البدعي ـ الطلاق في حيضٍ أو في طهرٍ مسّها فيه ـ واللعبِ بالنرد من غير قمار، ونحوها، يريدون مني أن أُلغي هذا الخلاف ولا أعتبره ولا أذكره وإنْ لم أرجّحْه، وهذا ليس من الأمانة العلمية، ولا من المصلحة العملية في شيء»[2].

هذا ما قاله الشيخ، ولا ريبَ في دلالته علىٰ ما قلناه من كونه يرىٰ أنّ وجودَ قولٍ مخالفٍ في أي مسألةٍ يُدخلها في دائرة (ما يقبل الاجتهاد).

وإذا كان الشيخ لم يعتدَّ بالإجماع المحقق في المسائل التي سبق الحديث عنها، ولم يلتفت إلىٰ الأدلة القرآنية أو الحديثية التي تم الإجماع بموجبها، فلا ريبَ إذن في عدم اعتدادِه بأي قولٍ لم ينل درجةَ تلك الأدلّة من القوّة.

ومن الملاحظ أنّ كلام الشيخ السابق يجعل عدّة المسائل التي خرق فيها الإجماع ترتقي إلىٰ سبع؛ فقد رأيناه يعد الخلاف في نكاح المتعة خلافاً لا يسعه إلغاؤه وعدم اعتباره؛ بقوله: «يريدون مني أن ألغي هذا الخلاف ولا أعتبره»، وعلىٰ هذا فما حكاه العلماء ـ كالقاضي عياض وغيره ـ من قيام الإجماع علىٰ تحريم المتعة لا ينهض دليلاً علىٰ عدم اعتبار قول مَن خالف في ذلك عنده كابن عباس والإمامية.

وعلىٰ الرَغم من ترجيح الشيخ للتحريم كما يقول فإنّ الناظر فيما كتبه بخصوصها في

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص٩٢، ٩٣.

(٢) المرجع السابق، ص٩٣.

كتابه «الحلال والحرام» يشعر بأنه يقول بإباحتها للضرورة؛ فقد تساءل أولاً عن حكم تحريمها هل هو باتٌّ كتحريم نكاح الأمهات والأخوات، أم هو مما يباح للضرورة كالخمر والخنزير؟ وذكر ذهاب عموم الصحابة إلىٰ التحريم الباتّ، وقول ابن عباس بأنها للضرورة ورجوعه عن ذلك لمّا رأىٰ أثر فتواه، غير أنّ الشيخ سكت بعد ذلك ولم يعقب، كأنه يرتضي القولَ بإباحتها للضرورة[1]، ولعل عدم تصريحه بذلك خشيةً مما قد يثيره التصريح، كخشيته من نشر رأيه في حـدّ الرجم خوفاً من ردود الأفعال كما ذكر في تعليقه علىٰ فتاوىٰ الزرقا رحمه الله، وقد سبق نقل ذلك من قبل.

هل وجودُ خلافٍ في مسألةٍ ما دليلٌ علىٰ جواز الاجتهاد فيها؟

الجواب قطعاً: لا، بيانُ ذلك: أنّ من المسائل ما قام الدليل الصحيح الصريح علىٰ حكمها، بحيث صرنا نعرف وجه الصواب فيما يتعلق بها، ورغم ذلك وُجدت أقوال صحّت نسبتها لبعض العلماء تخالف تلك الأدلّة الصحيحة والأحكام المستفادة منها علىٰ وجه اليقين، إمّا لعدم اطّلاعهم علىٰ الدليل، أو لعمَلهم بما هو منسوخ، أو لغير ذلك من الأسباب؛ فلو اعتدَدْنا بكل قولٍ ولو خالف الأدلّة الصحيحة لكان معنىٰ هذا أن نقولَ بجواز الاجتهاد في تلك المسألة وإهدار الأدلّة الشرعية في مقابل قولٍ قام الدليل علىٰ بطلانه، وهذا بدوره يؤدي إلىٰ شيئين، الأوّل: إباحةُ ما قام الدليل علىٰ خلافه أو منعُه أو إيجابُه، والثاني: اعتبار الخلاف الذي ثبت عدم اعتباره دليلاً بذاته في مقابل الدليل الشرعي، وهذا بيِّن الفساد والبطلان.

فمِن الأقوال الشاذة المجوِّزة لما قام الدليل علىٰ منعه: القول بجواز لبس خاتم الذهب والحرير للرجال دون عذر، وجواز الأكل والشرب في آنية الذهب والفضة، وأنّ ربا الفضل حلال، وجواز إتيان النساء في غير المحل، وأكل المخنوقة والموقوذة مما يراه أهل الكتاب ذكاةً، والمسح علىٰ القدمَين وعلىٰ النعلين في الوضوء، والتولِّي يوم الزحف، وعدم وجوب

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام، ص١٨٦.

الغسل من الإكسال، وجواز دخول الصلاة بالنية دون تكبيرة الإحرام، وعدم نقض الوضوء بالنوم أياً كان نوعه، وجواز أكل البرَد للصائم، والأكل بعد الفجر في رمضان، وعدم وجوب زكاة عروض التجارة، وكذلك زكاة الفطر، وحل صناعة التماثيل، وتوريث قاتل العمد، وأن أول وقت صلاة الظهر قبل الزوال!

أمّا الأقوال الموجِبة لما قام الدليل علىٰ جوازه فمنها: اعتداد المرأة المتوفّىٰ عنها زوجها بأبعد الأجلَين، وقتل شارب الخمر في الرابعة، ووجوب الإشهاد علىٰ الطلاق[1].

ومن الأقوال المانعة لما قام الدليل علىٰ جوازه: القول بعدم مشروعية الخلع، وحرمة الزواج بالمحصَنات من الكتابيات، وعدم جواز التيمم، وعدم جواز كِراء الأرض، وعدم جواز قصر الصلاة في السفر إلا سفرَ الحج والعمرة والجهاد[2]!

هذا ما حفظه لنا الفقه الموروث، فإذا انتقلنا إلىٰ عصرنا وجدنا مَن يقول بمنع تعدد الزوجات، وأنّ الطلاق لا يقع إلّا أمام القاضي، وبحل فوائد البنوك وشهادات الاستثمار الرِّبوية والتأمين علىٰ الحياة، وبجواز التيمم للمسافر الواجد للماء، وعدم الإهلال بالتمتع للحاجّ، وحرمة لبس الذهب المحلَّق للنساء، وأنّ القطع في السرقة والرجم في الزنا آخرُ ما يعاقِب به القاضي، وأنّ للمسلم أن يغيّر دينه، وللمسلمة الزواج بغير المسلم وغير ذلك، وأن للمدير أن يرضع من سكرتيرته كي تصبح من محارمه.. ومن ثم يستطيع أن يختليَ بها كما يقتضي ذلك العمل دونما حرج، والقائل بذلك أستاذ دكتور يرأس قسم الحديث في الأزهر! وحجته في ذلك أنّ ابنَ حجر وبعض علماء آخرين سماهم ذهبوا إلىٰ ما ذهب، فهو لم يأتِ ببِدْعٍ من القول! أي أنّ حجته وجودُ قول وخلاف في المسألة!

---

(١) ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي (١: ٤ - ١١٤)، محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار (٦: ٢٨٧)، محمد سعيد الباني، عمدة التحقيق، ص٢٢٣.

(٢) علي بن أحمد بن حزم، المحلىٰ (٤: ٢٦٨).

ونأتي الآن إلىٰ السؤال التالي، وهو: هل يحق لنا الاجتهاد في هذه المسائل والوصول إلىٰ نفس النتائج بحجة ورود الخلاف الذي ذكرناه فيها، فمَن أصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد؟

والجواب الذي لا ريبَ فيه أنّ ذلك لا يجوز، ومن أراد القول بالجواز نقول له دونك ما يلي: المسكِر من غير العنب، وأكل الربا، والجمع بين ثماني عشرة امرأة، وبين المرأة وعمتها أو خالتها، والنظر إلىٰ الحربية عاريةً: كل ذلك حلال إنْ أردتَ أن تجتهدَ في كل ما ذُكر فيه خلاف، وكذلك القولُ بأنّ قراءات القرآن السبع كلٌّ علىٰ انفراد غير متواتر!

هذه هي النتيجة التي تترتب علىٰ ذلك المسلَك المخطئ وعلىٰ قول الشيخ: «يريدون مني أن أُلغي هذا الخلاف ولا أعتبره» في زواج المتعة، فلو قلنا بجواز الاجتهاد في هذه المسائل بحجة أنها ليست من القطعيات ـ أو الثوابت علىٰ اصطلاح الشيخ ـ لا لشيء إلّا لأنّ فلاناً من العلماء ذهب إلىٰ قول مخالف، غيرَ آخذين في الاعتبار أنّ ذلك الخلاف قد قام الدليل علىٰ بطلانه؛ لأدّىٰ ذلك إلىٰ نتائج خطيرة، إذ تجويز الاجتهاد في مسألةٍ يعني إمكانيةَ تباين الآراء فيها، ووجوبَ أن يعمل كل مجتهد بما أداه إليه اجتهاده، كما يجوز لمن يستفتيه العملُ بذلك القول، إذ مذهب العامي مذهب مفتيه.

وعلىٰ هذا يجوز الجمعُ بين المرأة وعمتها أو خالتها علىٰ مذهب عثمان البتّي[1]، وهو مصادمٌ للأحاديث الصحيحة الواردة في تحريم ذلك، فهل يجوز أنْ يُقالَ في هذه المسألة ـ كما قال الأستاذ القرضاوي في نقض الإجماع في دية المرأة ـ: ولا يمكن أن يثبت الإجماع وقد خالف فيه هذا الإمام!

ويجوز على ذلك أيضاً شرب المسكرات من غير العنب دون حد السكر، فمن كان

---

(١) محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار (٥: ١٢٦).

سكره يتم بالقدح الثالث دون الثاني أُبيح له الثاني دون الثالث وهكذا.. وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف والنخعي والشعبي وسائر فقهاء الكوفة، فقد قالوا: لا يحرم من ذلك إلّا القدر المسكِر وما سِوىٰ ذلك فهو حلال[١]!

وإذا كان الأمر كذلك فلقائل أن يقول: إن في المسألة خلافاً، فإنْ حاجّه أحدٌ بالإجماع أو بأنّ هذا خلافُ ما تقضي به الأدلة الصحيحة الصريحة فله أن يجيب بما أجاب به الأستاذ القرضاوي في مسألة زواج المتعة: «يريدون مني أن ألغي هذا الخلاف ولا أعتبره» و«لا يمكن أن يثبت الإجماع وقد خالف فيه هذان الإمامان».. خاصة أنّ في هذه المسألة أئمة لا إمامين فقط!!

ويجوز النظر إلىٰ الحربية عاريةً علىٰ مذهب سفيان بن عيينة! ولا يمكن ـ على قول الأستاذ ـ إلغاء هذا الخلاف ولا عدم اعتباره، ولا يمكن أن يثبت الإجماع علىٰ حُرمة ذلك وقد خالف فيه هذا الإمام!

ويجوز للرجل أن يجمع في عصمته ثماني عشرةَ امرأةً علىٰ مذهب بعض أهل الظاهر، وقد ذكر ذلك الإمام القرطبي في تفسيره[٢]، بل إنّ الشوكاني لم يجعل ـ في كتابه «وبل الغمام» ـ للجمع عدداً محدوداً، خلافاً لما قرّره في «نَيل الأوطار»!

كما يجوز ـ علىٰ ذلك ـ أكل فوائد البنوك الناجمة عن القروض أو شهادات الاستثمار؛ لأنّ مِن العلماء من ذهب إلىٰ جوازها وأقام الأدلّة علىٰ ذلك الجواز![٣].

كما يجوز لقائل أن يقول بعدم تواتر كل قراءةٍ من القراءات القرآنية السبعة حال انفرادها، وإنما تحوز هذا الوصف حال اجتماعها! نعم يجوز أن يقول ذلك! فهذا مذهبُ

---

(١) علي بن بكر الميرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي (٤: ١١١).

(٢) تفسير القرطبي (٣: ١٧ – ١٨).

(٣) د. علي السالوس، الاقتصاد الإسلامي (١: ٣٢٧– ٣٢٨).

أبي شامة[1]، فإنْ حاجّه أحدٌ بالإجماع فله أن يردَّ قائلاً: ولا يمكن أن يثبت الإجماع وقد خالف فيه هذا الإمام!

ولا يُجدي الأستاذَ القرَضاويَّ الاحتجاج لردِّ مثل هذه الأقوال بأنها علىٰ خلاف ما تقضي به الأدلّة والقواعد الشرعية؛ لأن القواعد التي يحتكم إليها لبيان صحة الأقوال أو بطلانها يجب أن تكون ثابتة الحجّية عند المحتكمين، أمّا من يخرق تلك القواعد فلا يحق له أن يحاكم أقوالَ غيره إليها؛ إذ معياره في سبرها حينذاك يكونُ جارياً علىٰ غير سَنَن.

ثم إنّ مَن أعطاه الحقَّ في جعْلِ عقوبة الرجم من باب التعزير، والقولِ بفناء النار، وأنّ الكتابية إذا أسلمت لها البقاء تحت زوجها إذا رفض الإسلام، إلىٰ غير ذلك من المسائل.. هو ذاته الذي أعطىٰ الآخرين الحقَّ بأنْ يفتوا بإباحة فوائد البنوك وشهادات الاستثمار، وصناعة التماثيل واقتنائها، ورضاع المدير من سكرتيرته والموظَّف من زميلتِه، فبأي ميزانٍ ينكُر علىٰ غيرِه ما أباحَه لنفسه؟

إنّ كل ما سيحتج به منقوضٌ بالأدلّة نفسِها التي قوّض بها الإجماعات السابقة، وبم سيحتج؟ بالإجماع؟ وقد قال فيه: «إنّ حجيةَ الإجماع ذاته ليست موضع إجماع»! مما يبطل حتىٰ الإجماع المتيقّن علىٰ رأيه! أم بالنصوص القطعية؟ والقطعية كما في المسكرات إنما تتعلق

---

(١) قال أبو شامة في «المرشد الوجيز»: «وقد شاع علىٰ ألسنة جماعة من المقرئين المتأخرين وغيرهم من المقلدين: أن القراءات السبع كلها متواترة؛ أي: في كل فرد مما روىٰ عن هؤلاء الأئمة السبعة. قالوا: والقطع بأنها منزلة من عند الله تعالىٰ واجب. قال: ونحن بهذا نقول، ولكن فيما اجتمعت علىٰ نقله عنهم الطرق، واتفقت عليه الفرق، من غير نكير له، مع أنه شاع واشتهر واستفاض، فلا أقل من اشتراط ذلك إذا لم يتفق التواتر في بعضها». وقد نقل هذا الكلام الزرقاني في كتابه «المناهل» ثم علّق عليه قائلاً: «فانظر يا أخي إلىٰ هذا الكلام الساقط، الذي خرج من غير تأمل، المتناقض في غير موضع في هذه الكلمات اليسيرة! أوقفتُ عليه شيخَنا الإمامَ وليَّ الله تعالىٰ محمد بن محمد بن محمد الجمالي رضيَ الله عنه، فقال: ينبغي أن يُعدَم هذا الكتاب من الوجود ولا يظهر البتة، وإنه طعن في الدين». راجع: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن (١ : ٥٢٧) .

بمسكر العنب دون سائر المسكرات عند القائل بذلك؛ ولولا ذلك ما قال أبو حنيفةَ ومن وافقه ما قالوا، فدل خلافهم ـ علىٰ طريقة الشيخ القرضاوي ـ أنّ المسكرات من غير العنب خارجةٌ عن دائرة الثوابت أو القطعيات!

والقول ذاته يُقال عن فوائد البنوك الربوية، فما ساقه الشيخ من أدلّة علىٰ تحريمها في كتابه «فوائد البنوك هي الربا الحرام» لا تنهض ـ على طريقته أيضاً ـ لجعل حرمتها من القطعيات طالما وُجد من نازع في ذلك.

ثم ألا يحق للباحثين في مستقبل الأيام أن يقولوا: حرمة فوائد البنوك ليست من القطعيات فقد خالف في حرمتها فلان وفلان من العلماء، والأقوال لا تموت بموت أصحابها؛ فمِن ثَم لنا الاجتهاد فيها وقد فعلنا.. وتبين لنا أنها حلال؟!

وهذا شيخ الأزهر الذي رحَلَ قريباً ـ وكان قبلَها مفتيَ مصر ـ الدكتور محمد سيّد طنطاوي يفتي بحل فوائد البنوك، وقبل ذلك بسنوات كان قد أفتىٰ بجواز شهادات الاستثمار، ويومها رد عليه العلماء مبينين حقيقتها الربوية، ولكنّ الشيخ لم يتراجع عن فتواه، ثم رأينا مركز البحوث الإسلامية باتفاق أعضائه يفتي بجوازها كذلك، وأخيراً انضم المفتي الحالي الدكتور علي جمعة إلىٰ ركب القائلين بجواز تلك المعاملات.. فلم يعد شيخ الأزهر منفرداً بالقول بالجواز. والأستاذ القرَضاوي يكتب مؤكّداً أن هذه المعاملات من الربا الحرام، وهيَ لا ريبَ كذلك، أفيحق لمجتهد في مستقبل الأيام أن يقول: في المسألة خلاف؟! ولو كانت من الثوابت والقطعيات ما وُجد فيها ذلك! وتأسيساً علىٰ هذا اجتهدتُ في معرفة حكمها وظهر لي الجواز! ألا يحقُّ هذا ـ علىٰ طريقة الشيخ ـ المجتهد المستقبَل؟!

ليسَ الخلاف من حجج الإباحة أو المنع في الشريعة:

من هنا نعلم أنّ الخلاف لا يعد ـ بذاته ـ من حجج الشريعة عند اجتهاد المجتهدين، وهذا كما يجري في الإباحة يجري في المنع علىٰ السواء، فليس لمجتهد أن يذهب مثلاً إلىٰ القول

بمنع الخلع، خارقاً للإجماع والنصوص المجيزة لذلك لمجرد وجود قول بكر بن عبد الله المزني من علماء التابعين الذي ذهب إلىٰ عدم جوازه[١]، أو عدم صحة نكاح المحصَنات من الكتابيات لقول ابن عمر، أو عدم جواز كِراء الأرض لقول عطاء والحسن وابن حزم، لأنّ ذلك كلَّه يخالف الأدلة المستفيضة وما عليه العمل المستقر الدالُّ علىٰ الجواز[٢].

وقد ذكرتُ عدم حجية الخلاف في المنع أولاً، إذ العادة عدم الالتفات إليه في مقابل الإجماع أو قول الجمهور، بخلاف القول بالإباحة الذي هو أسبق في التوارد علىٰ الذهن وإن ضعُف دليله أو شذّ قائله.

وقد تنبه العلماء منذ وقت مبكر إلىٰ هذه المسألة وخطورة اعتماد الخلاف في منهج الاستدلال، لذا حذّروا من الأقوال الشاذة والضعيفة، وبينوا أنّ الحجّة في الأدلة الشرعية المعتبرة.

يقول الإمام الشاطبي: «وإنما يُعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلّة معتبرة في الشريعة كانت مما يقوي أو يضعف، وأمّا إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا؛ فلذلك قيل إنه لايصح أن يعتد بها في الخلاف كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل والمتعة ومحاشي النساء وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلّة علىٰ مَن خالف فيها»[٣].

وقال: «ووقع فيما تقدّم وتأخّر من الزمان الاعتماد علىٰ جواز الفعل علىٰ كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم، لا بمعنىٰ مراعاة الخلاف فإنّ له نظراً آخر، بل في غير ذلك، فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع فيقال لِـمَ تمنع والمسألةُ مختلفٌ فيها، فيجعل الخلافَ حجةً في الجواز لمجرَّد كونها مختلفاً فيها، لا لدليلٍ يدل علىٰ صحة مذهب الجواز، ولا لتقليدِ مَن هو أَوْلىٰ

(١) محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار (٧: ٣٦).

(٢) ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي (١: ١٤).

(٣) إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي، الموافقات (٤: ٩٦ - ٩٧).

بالتقليد من القائل بالمنع، وهو عين الخطأ علىٰ الشريعة! حيث جعل ما ليس بمعتمدٍ معتمداً، وما ليسَ بحجّةٍ حجّةً»[١].

ويضرب الإمام الشاطبي مثالاً ـ علىٰ عدم حجّية الخلاف وما هو معدود من زلّات العلماء لجريانها علىٰ غير أصول الشريعة ـ بمناقشةٍ علميةٍ في مسألة النبيذ المسكر، دارت بين بعض أهل الكوفة والإمام ابن المبارك وفيها يقول هذا الأخير:

«كنّا في الكوفة فناظروني في ذلك، يعني النبيذ المختلَف فيه، فقلت لهم: تعالوا فليحتج المحتج منكم عمّن يشاء من أصحاب النبي ﷺ بالرخصة، فإن لم نبيّن الرد عليه عن ذلك الرجل بشدّةٍ صحّت عنه فاحتجوا. فما جاؤوا عن واحدٍ منهم برخصةٍ إلّا جئناهم بشدّة، فلما لم يبق في يد أحدٍ منهم إلّا عبد الله بن مسعود، وليس احتجاجهم عنه في رخصة النبيذ بشيءٍ يصح عنه؛ قال ابن المبارك: فقلت للمحتج عنه في الرخصة: يا أحمق! عُدَّ ابنَ مسعودٍ لو كان ها هنا جالساً فقال: هو لكَ حلال، وما وصفْنا عن النبي ﷺ وأصحابه في الشدّة، كان ينبغي لك أن تحذر أو تحيّر أو تخشَىٰ! فقال قائلُهم: يا أبا عبد الرحمن! فالنخعي والشعبي ـ وسمّىٰ عدّةً معهما ـ كانوا يشربون الحرام؟! فقلت لهم: دَعُوا عند الاحتجاج تسميةَ الرجال، فربّ رجل في الإسلام مناقبه كذا وكذا، وعسىٰ أن يكون منه زلّة، أفلأحدٍ أن يحتج بها؟ فإن أبيتم فما قولكم في عطاء وطاوس وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وعكرمة؟ فقالوا: كانوا خياراً، قال: فقلت: فما قولكم في الدرهم بالدرهمين يداً بيد؟ فقالوا: حرام، فقلت: إنّ هؤلاء رأوه حلالاً، فماتوا وهم يأكلون الحرام؟! فبقوا وانقطعت حجتهم»[٢].

والأستاذ القرضاوي ينهج الأسلوبَ نفسَه في الاحتجاج بخلاف زيد أو عمرو من العلماء، وكأنه يقول: يلزم من اتهامي اتهامُ غيري من العلماء في دينهم، فقد وجدناه في معرض ردّه ودفاعه عن وجهة نظره في مسألة شراء البيوت بالقروض الربوية في الغرب يقول:

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٤: ٧٨).

(٢) المرجع السابق (٤: ٩٥- ٩٦).

«وأرىٰ أنه لا يجوز لنا أن نتهم عالماً في دينه لأنه يـيسّر علىٰ الناس، فهل اتُّهِمَ الشيخ الزرقا في دينه لأنه أفتىٰ بالجواز؟! وهل اتُّهِمَ الشيخ بدري متولي عبد الباسط والشيخ الأشقر والشيخ المذكور والشيخ عبد الستار أبوغدّة في لجنة الكويت لأنهم أفتوا لمن سألهم في هذه القضية بالجواز؟!»[1].

والشيخ القرضاوي يقول: لا حجّةَ في قول أحدٍ كائناً ما كان حتىٰ الصحابة، وأنه في نقله لأقوالهم وأقوال غيرهم من العلماء إنما يفعل ذلك من باب الاستئناس لا من باب الاحتجاج.

وهو ينقل قول ابن القيم في جواز الفتوىٰ بآثار الصحابة والتابعين للاستئناس في مكان، وينقل كلام الشوكاني في بيان عدم حجية أقوالهم للاستئناس في مكان آخر!

ينقل كلام ابن القيّم في فناء النار، وكلام الزرقا في حدّ الرجْم، وكلام ابن عُلَيّـة والأصم في دية المرأة، وكلام القاضي ابن العربي في أكل مفتولة العنق، وكلام عمرَ وعلي والشعبيّ في بقاء مَن أسلمت مع زوجها غير المسلم، وكلام عمرَ والثوري والنخعي في المرتد، وكلام ابن تيمية في الطلاق الثلاث، ينقل كل ذلك للاستئناس كما يقول، ولكنه في الحقيقة يتخذ من نقل تلك الأقوال جُنّـةً عند النقد، فإذا اعترض معترضٌ علىٰ قولٍ من أقواله التي خالف فيها الإجماع جعل من تلك الأقوال حجةً علىٰ عدم قيام ذلك الإجماع، وعلىٰ أنّ غيره شاركه في ذلك لينفيَ عن نفسه الشذوذ، انظر قولَه عن الإجماع في مسألة دية المرأة: «ولا يمكن أن يثبت الإجماع وقد خالف فيه هذان الإمامان»، يقصد: ابن عُلَيّـةَ والأصم، وقولَه عقب ذكرِ رأيهِ في أنّ الرجم تعزير: «والمهم أني والشيخ [أبي زهرة] متفقان تماماً في هذه الوجهة»، فهذا ليس بقولِ استئناسٍ بقدر ما هو احتجاجٌ علىٰ عدم الشذوذ بمشاركة الغير له في الرأي:

---

(١) شراء البيوت عبر القروض الربوية، مقال منشور بمجلة الصراط المستقيم، ص١٣.

اعتبار الشيخ مفردات الإمام أحمد
وما نُقل عن بعض الصحابة من آراء دليلاً علىٰ أنّ التفرُّد لا يعني الشذوذ:

لم أرَ مسألةً حاول الأستاذ القرضاوي أن ينصر فيها رأيه بكل قولٍ مخالفٍ في الأصول كما رأيته في مسألة دية المرأة، فقد كرَّ فيها كما رأينا علىٰ الإجماع ونصوص السنة والقياس، مؤكداً أنه لم يصح شيءٌ من ذلك فيها، ولكن يبدو أن سور الإجماع كان من الـمَنَعةِ بحيث جعله يشعر بالوحشة والانفراد بعد أن وجد نفسه خارج ذلك السور، ليس معه إلا اثنان كلاهما سيرتُه مظلِمة، وهما ابن عُلَيّـةَ والأصم، علىٰ الرغم من محاولته إثباتَ سُنّيّةِ الأول وصلاحِه، ومِن ثَم لجأ إلىٰ ردِّ وصف ابن قدامة لرأي ابن عُلَية والأصم بالشذوذ فقال:

«وقول ابن قدامة: «هذا قولٌ شاذّ» مردود، إذ لا وجهَ لوصفه بالشذوذ، فكثيراً ما ينفرد الإمام الواحد عن جمهور الأمة بالقول المخالف ولا يُوصف بالشذوذ، وهذا مرويٌّ كثيراً عن فقهاء الصحابة والتابعين ومَن بعدَهم، ومن المعروف أنّ الإمامَ أحمدَ له مفرداتٌ في سائر أبواب الفقه قد انفرد بها عن الأئمة الآخِرين، ونظمها بعضُ الحنابلة في كتابٍ معروف».

والأستاذ القَرَضاوي بقوله السالف هذا زاد غَرَقاً.. علمياً ومنهجياً، في حين أنه أراد بذلك الخلاص من صفة الشذوذ؛ ذلك أنه أتىٰ بدعوىٰ لم يُسبق إليها، وهيٰ: أنه كثيراً ما ينفرد إمامٌ برأيٍ عن جمهور الأمة، ومع ذلك لا يوصف رأيه بالشذوذ، وأنّ هذا مرويٌّ عن كثيرٍ من الصحابة والتابعين ومَن بعدهم من العلماء، ضارباً المثَل بمفردات الإمام أحمد.

وفيما يلي جلاء خطأ الشيخ في هذا الاستدلال:

أولاً: هل ما انفرد به بعض الصحابة والتابعين لم يعده العلماء من الشواذّ؟

ذكر الشيخ في استدلاله هنا: أن كثيراً من فقهاء الصحابة والتابعين تُروىٰ عنهم فتاوىٰ كثيرةٌ انفردوا بها؛ ومع ذلك لم تُعدَّ من الشواذ، وفي حديثٍ له آخرَ في الموضوع نفسِه استشهد علىٰ ذلك بشدائد ابن عمر، ورُخَص ابن عباس، فهل ما استدلّ به صحيح؟

الواقع: أنّ ما استدلَّ به غيرُ صحيح، فنظرةٌ في كتب الفقه التي عُنيت بذكر اختلاف العلماء تنبئك بأن المعيار العلمي في تقيـيم الفتاوىٰ والأحكام المروية لا يحابي أحداً؛ لاتصافه بالدقة والحِياد، فكلُّ ما خالف الأدلة المعتبرة يُعدُّ من الشاذّ، بصرف النظر عن قائله؛ لذا نجدُ أنّ هذه الكتب تصف بالشذوذ ما انفرد به أي عالم، سواءٌ كان من الصحابة أو التابعين أو غيرهم.

من ذلك قولُ ابن رشد: «اتفقوا علىٰ أن أول وقت الظهر الذي لا تجوز قبله هو الزوال، **إلّا خلافاً شاذاً رُوِيَ عن ابن عباس**»[١].

وقولُ ابن رشدٍ أيضاً: «ونُسب إلىٰ عائشةَ **قولٌ شاذٌّ** بأنّ القصْرَ لا يجوز إلا في الخوف وهو الجهاد»[٢].

وقولُ ابن قدامة: «أجمع أهل العلم أنّ قاتل العمد لا يرث من المقتول شيئاً، إلا ما حُكي عن سعيد بن المسيب وابن جبير أنهما ورثاه... **ولا تعويلَ علىٰ هذا القول لشذوذِهِ**»[٣].

وقولُ ابن عبد البر: «السحور لا يكون إلّا قبل الفجر، وهذا إجماعٌ لم يخالف فيه إلّا الأعمش وحدَه، **فشَذَّ ولم يعرِّجْ أحدٌ علىٰ قوله**»[٤]. والأعمش كان يرىٰ جواز الأكل إلىٰ الإسفار.

وقد كان ابنُ عمر يرىٰ غسل داخل العينين في الوضوء، وكان يقول: «الصلاة في السفر ركعتان، مَن خالف السنّـة فقد كفر»[٥].

---

(١) أبو الوليد بن رشد الحفيد، بداية المجتهد (١: ٦٧).

(٢) المرجع السابق (١: ٢٣٤).

(٣) أحمد بن محمد بن قدامة، المغني (٧: ١٦٢).

(٤) ابن عبد البر، الاستذكار (٤: ٣٢٥).

(٥) علي بن أحمد بن حزم، المحلىٰ (٤: ٢٧٠).

هذه بعض الأمثلة من أقوال الصحابة والتابعين، مما يصفه الأستاذ القرضاوي بالانفراد ويرفض وصفَه بالشذوذ وفق معياره، في حين وصَفَها الأئمة السابقون بالشذوذ كما نرىٰ؛ فهل يرىٰ أن هذه الأقوال معتبرةٌ ومقبولة؟ وهل يقبل الفتوىٰ بها؟ خاصة أن بعضها لا يتمشّىٰ مع فقه التيسير الذي يدعو إليه!

ثانياً: بيانٌ موجزٌ للمعنىٰ المراد بمفرَدات الإمام أحمد بن حنبل:

(مفردات أحمد) اصطلاحٌ يطلقه علماء الحنابلة ويعنون به: الأقوالَ المشهورةَ في المذهب التي تخالف المشهورَ في المذاهب الثلاثة الأخرىٰ؛ لذلك لا يعد القولُ المشهورُ من مذهب أحمد من المفردات إذا كان يخالف غيرَ المشهور من تلك المذاهب، وهذا الشرط مذكورٌ في أول شرح البهوتي علىٰ منظومة مفردات الحنابلة المسمّىٰ «مِنَح الشفا الشافيات في شرح المفردات»، كما أنهم لايقصدون بإضافة المفردات إلىٰ أحمد أنه انفرد بذلك القول دون سائر العلماء.. كلا، بل يعنون بذلك المذهَب؛ لذا تجد بعض الحنابلة ممن كتب في ذلك يقول عند ذكره لما انفرد به علماء المذهب: (وعندَنا).

بقيَ شيءٌ هو أنّ اشتراطهم ـ أي الحنابلة ـ الشهرةَ في القول كي يُعد من المفردات يدل بوضوح علىٰ أن هناك قولاً أو أقوالاً أخرىٰ غيرَ مشهورةٍ عندهم في المسألة؛ فظهر بذلك أنّ الانفراد الذي ألف فيه الحنابلة وغيرهم من فقهاء المذاهب الأخرىٰ لا يقصدون به الشذوذ، وأيضاً لا يعني عدم وجود قول موافق لهذه المفردات ورد عن علماء الصحابة والتابعين. وأضرب بعض الأمثلةِ من مفردات مذهب الإمام أحمد، مأخوذةٍ من مؤلفات الحنابلة في هذا الشأن؛ الغرضُ منها بيان أن غيره ممن سبقوه أو عاصروه من العلماء قال بنفس قوله فيها، وقد استقيتُ مذاهبَ هؤلاء الذين وافقهم في القول من كتاب «نيل الأوطار».

المثال الأول: فرض التسمية والاستنشاق والمضمضة في الوضوء: انفرد بذلك الحنابلة، ويُشاركهم في التسمية: إسحاق والظاهرية، أما في الاستنشاق والمضمضة فيشاركهم: إسحاق وأبو عبيد وأبو ثور وابن المنذر وابن أبي ليلىٰ وحمّاد.

المثال الثاني: وجوب السجود علىٰ الأنف والجبهة: انفرد الحنابلة بذلك، ويشاركهم في ذلك: الأوزاعي وإسحاق وابن حبيبٍ من المالكية، وهو قولٌ للشافعيّ.

المثال الثالث: حرمة التفضيل بين الأولاد في الهبة: وممن قال بهذا غير أحمدَ وعلماءِ مذهبه: البخاري وطاوس والثوري وبعض المالكية.

و هذه الأمثلة الثلاثة كافيةٌ في بيان المقصود، إذ ليس الغرضُ الاستقصاء، ومنها نعلم خطأ الأستاذ القرضاوي في الاستشهاد بمسألة (مفردات أحمد) لنفي صفة الشذوذ عن قول ابن عُلَية والأصم، كما أن استشهاده هذا يدعو إلىٰ التساؤل فيما إذا كان اطلع علىٰ ما كتب علماء الحنابلة في المفردات أم لا.. ومِن ثَم معرفته باصطلاحهم فيها؟! وأكبر الظن أنه لم يقرأ في ذلك سوىٰ عناوين ما كتب في هذه المسألة؛ وإلا فكيف نفسِّر ذهابه إلىٰ أن الانفراد لا يعني الشذوذ، واستدلاله علىٰ ذلك بمفردات أحمد التي لا تؤيد ما ذهب إليه من قريب ولا بعيد؟!

الأداة الثانية تصرُّف الرسول ﷺ بالإمامة والقضاء

وهي الأداة الثانية للشيخ في نقض الإجماع، وقبل بيان بطلان احتجاجه بها يحسن أولاً أن نبين المقصودَ بهذين المصطلحين، ثم نمضي بعد ذلك في شرح ما نودّ شرحه من الردّ علىٰ الشيخ.

تصرُّف الرسول ﷺ بالإمامة أو القضاء أوّلُ مَن تكلم فيه ـ فيما أعلم ـ بشيءٍ من التفصيل الإمامُ القرافي في كتابه «الإحكام»، وذلك عند بيانه لأقسام تصرُّفاته عليه الصلاة والسلام، فقد ذكر أنها أربعة أقسام، ومثّل لكل قسم:

الأوّل: ما فعله بوصفه إماماً للمسلمين، كإقامة الحدود وإرسال الجيوش ونحوها.

الثاني: ما فعله بوصفه قاضياً، كإلزام الديون، وتسليم السِّلَع، وفسخ الأنكحة.

الثالث: ما فعله بالفتيا، كإبلاغ الصلاة وإقامة المناسك.

الرابع: ما فعله متردِّداً بين هذه الأقسام، واختلف العلماء في تحديده[1].

وفي الآثار المترتبة علىٰ كل تصرُّف يقول رحمه الله: «فما فعله عليه السلام بطريق الإمامة، كقِسمة الغنائم، وتفريق أموال بيت المال علىٰ المصالح، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وقتال البغاة، وتوزيع الإقطاعات في الأراضي والمعادن، ونحو ذلك؛ فلا يجوز لأحدٍ الإقدامُ عليه إلّا بإذنِ إمام الوقت الحاضر؛ لأنه عليه السلام إنما فعله بطريق الإمامة، وما استُبيح إلّا بإذنه، فكان ذلك شرعاً مقرَّراً، لقوله تعالىٰ: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وما فعله عليه السلام بطريق الحكم [القضاء] كالتمليك بالشفعة، وفسوخ الأنكحة والعقود، والتطليق بالإعسار، والإيلاء عند تعذر الإنفاق، والفيء، ونحو ذلك، فلا يجوز لأحدٍ أن يقدم عليه إلّا بحكم الحاكم [القاضي] في الوقت الخاص، اقتداءً به ﷺ، لأنه عليه السلام لم يقرِّر تلك الأمور إلّا بالحكم، فتكون أمته بعدَه عليه السلام كذلك. وأمّا تصرُّفه عليه السلام بالفتيا أو الرسالة والتبليغ، فذلك شرعٌ يتقرر علىٰ الخلائق إلىٰ يوم الدين، يُتبَع كلُّ حكمٍ مما بلّغه إلينا عن ربه بسببه من غير اعتبارِ حُكم حاكم ولا إذنِ إمام؛ لأنه عليه السلام مبلِّغ لنا ارتباطَ ذلك الحكم بذلك السبب، وخلّىٰ بين الخلائق وبين ربهم... بل لم يفعل إلّا مجرد التبليغ عن ربّه، كالصلاة والزكاة وأنواع العبادات وتحصيل الأملاك بالعقود من البياعات والهبات وغير ذلك من أنواع التصرُّفات، لكل أحدٍ أن يباشرَه ويحصِّل سببه، ويترتبُ له حكمُه من غير احتياج إلىٰ حاكمٍ ينشئ حكماً، وإمامٍ يجدّد إذناً»[2].

ويضرب الإمام القرافي أمثلةً لما تردد من تصرفاته عليه السلام بين تلك الأقسام بثلاث مسائل:

---

(١) شهاب الدين القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام وتصرُّفات القاضي والإمام، ص٥٧.

(٢) المصدر السابق، ص٥٦، ٥٧.

الأولىٰ: إحياء الأرض الميتة الوارد في حديث: «مَن أحيا أرضاً ميتة فهي له»[١].

الثانية: أخذ صاحب الحق حقه إذا ظفر به بعد تعذر أخذه ممن هو عليه، لحديث: «خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف»[٢].

الثالثة: أخذ سَلَب قتيل العدو في الحرب، لحديث: «من قتل قتيلاً فله سَلَبُه»[٣].

ففي مسألتي إحياء الأرض والسَّلَب بيّن القرافي اختلاف العلماء فيما إذا كانا من تصرُّفاته عليه السلام بالتبليغ أم بالإمامة، وفي مسألة أخذ الحق المتعذر بيّن أنّ منهم من ذهب إلىٰ أنه من باب القضاء، ومنهم من رأىٰ أنه من باب الفتيا[٤].

ولا ريبَ أنّ المتأمل فيما ذكره القرافي رحمه الله عن أقسام تصرفاته عليه السلام، وما أورده من أمثلة عليها؛ يتجلّىٰ له بوضوح أنه يتكلم عما اصطُلح عليه في الدساتير المعاصرة بالسلطات الثلاث: التشريعية، والقضائية، والتنفيذية، وما تختص به كل سلطة، فبيَّن ما كان من تصرُّفاته عليه السلام من باب البلاغ والفتوىٰ [التشريع]، وما كان منها من باب القضاء، وأخيراً ما كان منها من باب التنفيذ.

ولكن هل اندراج تصرُّفٍ ما من تصرُّفاته عليه السلام فيما فعله بوصف الإمامة أو القضاء يسلب عنه وصفَ (الشرع اللازم)؟ بحيث لولي الأمر أو القاضي أن ينفّذ أو يحكم بما يراه مناسباً لظرف الزمان أو المكان دون تقيد بتصرُّفه ﷺ في ذلك الأمر؟

الجواب: أنّ ارتباط إقامة بعض الأحكام بالسلطة التنفيذية أو القضائية لا يستلزم أنها ليست من الشرع الواجب التنفيذ، بمعنىٰ أنها من أحكام الفتيا والبلاغ، أي الشرع اللازم

---

(١) رواه الترمذي.

(٢) رواه البخاري.

(٣) رواه البخاري.

(٤) شهاب الدين القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام، ص٥٧ - ٦٠.

ابتداءً، غير أنّ الشارع أناط البتَّ فيها وإقامتَها إلىٰ مَن له سلطة القضاء والتنفيذ معاً، كالحدود، أو مَن له سلطة القضاء فقط، كالتطليق للضرر، ويُستثنَىٰ من هذه الأحكامُ التي فوّض الشرع أمرَ تقديرها إلىٰ القاضي أو الحاكم، كالتعزير في العقوبات، والنفقة للمطلقة ومن تحضنهم من الأولاد، وتوزيع المال علىٰ المصالح العامة، أمّا العقوبات المقدَّرة وأحكام القصاص وغيرها من الأحكام التي حدّدها الشارع فليس للسلطة إلّا تنفيذُها عند استيفائها شروط ذلك أو الإشرافُ عليها.

ولاحظ أنّ القرافي قد نصّ علىٰ هذا الذي قلناه، فعندما ذكر أمثلةً علىٰ تصرُّفه عليه السلام بالإمامة ـ التنفيذ ـ ذكر منها الحدود، ومعلوم أن الحدود في جانبها التشريعي ليس للرسول ﷺ فيها إلّا التبليغ، أمّا تطبيقها فقد علمنا أنها من مهام السلطة القضائية، وليس للأفراد. وفي أمثلة تصرفاته ﷺ بالقضاء ضرب مثلاً بالشفعة وهي من أحكام الفتيا والتبليغ، ولكنّ الحكمَ بها لا يتم إلّا عن طريق القضاء، إلىٰ غير ذلك من الأمثلة.

بعد هذا البيان نعود للأستاذ الشيخ يوسف القرضاوي وتصرفات الرسول ﷺ بالإمامة وتصرفاته بالقضاء، فقد وجدناه يستخدمها في تفسير بعض الأحكام الصادرة عنه عليه السلام بوصفها من أحكام السياسة الشرعية التي يعود تقديرُ تطبيقِها أو عدمِه إلىٰ السلطة التي أناط الشارع بها ذلك قضائيةً كانت أو سياسية، فأخرجها بذلك من دائرة الشرع اللازم إلىٰ دائرة السياسة المتوقف تنفيذها علىٰ المصلحة التي يراها ولي الأمر.

من ذلك إدراجه حدَّ الردّة، وهو القتل، في باب الأعمال التي يعود أمر تطبيقها إلىٰ تقدير السلطة السياسية (التنفيذية)، ففي تعليقه الذي مرّ بنا علىٰ قول عمرَ عن المرتدين الذي قُتلوا: إنه كان يعرض عليهم الإسلام، فإنْ أَبَوا أودعهم السجن...، ساق الشيخ الاحتمالَ الأول لقول عمر، وهو أنه لم يرَ عقوبةَ القتل لازمةً للمرتد في كل الأحوال، بل يمكن أن تسقط أو تؤجل إذا قامت ضرورة لإسقاطها أو تأجيلها، ثم قال:

«وهناك احتمال آخر: وهو أن يكون رأي عمر أنّ النبي ﷺ حين قال: «من بدّل دينه فاقتلوه» قالها بوصفه إماماً للأمة، ورئيساً للدولة، أي أنّ هذا قرار من قرارات السلطة التنفيذية، وعمل من أعمال السياسة الشرعية، وليس فتوىٰ وتبليغاً عن الله تُلزَمُ به الأمّة في كل زمان ومكان وحال، فيكون قتل المرتد وكل من بدّل دينه من حق الإمام ومن اختصاصه وصلاحية سلطته، فإذا أمر بذلك نفذ، وإلّا فلا، علىٰ نحو ما قال الحنفية والمالكية في حديث: «من قتل قتيلاً فله سلبه»، وما قال الحنفية في حديث: «من أحيا أرضاً ميتةً فهي له...»[1].

وفي حدّ الزاني المحصَن رأينا كيف جعل عقوبة الرجم من التعزير، فهو عنده مع الجلد كالتغريب مع الجلد، ومعنىٰ هذا أنّ القاضيَ ليس ملزَماً أن يحكم بالرجم عند ثبوت هذه الجريمة، فالعقوبة الأصلية الجلد وللقاضي أن يرفعها إلىٰ القتل رجماً إنْ رأىٰ المصلحة في ذلك.

هذا ما قاله الشيخ، ولاحظ أنه استخدم الأمثلة التي ذكر القرافي اختلافَ العلماء في ترددها بين تصرُّفاته عليه السلام بالتبليغ وتصرُّفاته الإمامة، فقد وجّه حديث قتل المرتد بنفس الطريقة التي وجّه بها المالكية والحنفية الحديثين المذكورين.

والنتيجةُ المترتبة علىٰ تفسير الشيخ لهذين الحكمين نـزعُ صفة اللزوم التشريعي في تطبيقهما، وجعلُهما في دائرة الخيار بالنسبة لمن له سلطة القضاء أو التنفيذ.

وهذا المسلك في تفسير أحكام الحدود وتوجيهها من أخطر المسالك، بل هو أخطرها علىٰ الإطلاق؛ لأنه لا يتم فيه إنكار النصوص المثبتة للحدود كما يفعل المتبرِّمون منها، إذ من السهل الرد عليهم بإثباتها، ولكن هذا المسلك يُبقي دِثارَ الشريعة عليها في الظاهر، بل ويندد ويسفِّه كل مَن يتطاول علىٰ نزع ذلك الدثار ـ كما فعل الشيخ في كتابه «جريمة الردّة وعقوبة المرتدّ» ـ وفي الوقت ذاته يُفرِغ هذه الأحكام من مضمونها بجعلها من أحكام السياسة غير

---

(١) د. يوسف القرضاوي، جريمة الردة وعقوبة المرتد، ص٥٣.

واجبة التطبيق، بل وفقاً لتقدير ولي الأمر، والمحصِّلة في النهاية إبطالُ وجوب تطبيق هذه الحدود والقضاءُ عليها حتىٰ من الناحية العلمية، فضلاً عن كونها موقوفةَ التطبيق علىٰ أرض الواقع منذ أمدٍ بعيد!

أمّا فيما يتعلق ببيان بطلان هذا الرأي بشأن عقوبة الردّة وعقوبة الزِّنا بعد الإحصان فيكفي أنه مخالفٌ للإجماع المنعقد عليهما منذ عهد الصحابة إلىٰ يومنا هذا، وإذا كان الشيخ القرَضاوي لا يعترف بمثل هذه الإجماعات فليفعل، ولكنّ الذي يجبُ أن يُعرَف أنّ ما أتىٰ به من تفسير للخروج بهذين الحدَّين من دائرة الوجوب إلىٰ دائرة التعزير هو من الباطل الذي لا ريبَ فيه، ومن الأدلة علىٰ هذا البطلان أنهما لو كانا تعزيراً أو سياسةً كما قال لَفتَحَ ذلك بابَ الاتهام للنبيِّ ﷺ، إذ سيُقال: إنّ محمداً اختارَ للمرتد القتلَ بدل السجن، واختار للزاني المحصَن الرجمَ بدل الجلد؛ فكيف يتفق هذا مع كونه نبيَّ الرحمة والرحمةَ المرسَلةَ للعالمين؟ وهذا ما تنبّه له المرحوم الشيخ أبو زهرة عندما ناقشه الأستاذ القرضاوي مبدياً له رأيه بشأن عقوبة الرجم فرفض ذلك رفضاً باتاً.

وقد استخدم الأستاذ الأداةَ نفسَها (التصرُّف بالإمامة) في تفسير قضاء عثمان بتغليظ دية المرأة التي داسها زوجها في الحرَم فماتت، فجعلها ثمانيةَ آلاف درهم، وهو ما يساوي الدّية وثلث الدية، مما يفيد أنها في الأصل علىٰ النصف من دِية الرجل، فعندما شعر بصعوبة ردّ كل الروايات الواردة عن عثمان وتضعيفها لجأ إلىٰ القول بأنّ: «أثـرَ عثمان الأوّل إذا سلمنا بقبوله وصلاحيته للاحتجاج يعتبر من تصرفات الإمام بمقتضىٰ رئاسته للدولة وسياسته للرعية وفق المصلحة كما يراها، ولا يكون شرعاً عاماً دائماً إلىٰ يوم القيامة... ولعل مما يؤكد هذا أنّ عثمان غلّظ دية المرأة المقتولة وجعلها دية وثلثاً؛ لأنها قُتلت في الحرَم، وهذا لم يُرو فيه شيءٌ عن الرسول ﷺ، ولكنْ فعَلَ عثمان هذا بمقتضىٰ السياسة الشرعية»[1].

---

(١) د. يوسف القرضاوي، دية المرأة في الشريعة الإسلامية، بحثٌ منشورٌ على موقعه.

وإذا كان لابد من تعليق علىٰ كلام الشيخ هذا فإنه يتمثل في سؤالٍ هو: أقررنا أن تصرُّف عثمان في تغليظ الدية كان من باب السياسة الشرعية، فكيف اتفق أنها ثمانية آلاف درهم؟ مما يعني أنها قبل التغليظ ثلاثة آلاف وهو مايساوي نصف دية الرجل فهل هذا من المصادفات؟!

وفي كتاب «فقه الزكاة» الذي ألّفه الأستاذ القرضاوي منذ أربعين سنة تقريباً، ذكر مسألةَ انعدام السن الواجب من الإبل وعند صاحبها السن الذي فوقه أو تحته، وأقوالَ العلماء في ذلك، ومن بينها قولُ أبي حنيفة: الواجب عليه القيمة، وأيد الأستاذ هذا القول، معلِّلاً ذلك بأنّ النبي ﷺ إنما قدّر الفرق بين سن وآخر في الإبل بشاتين أو عشرين درهماً بوصفه إماماً للمسلمين... وعقّب علىٰ هذا التعليل بقوله: «ولو فُهم هذا لانحلّت عقدٌ كثيرة كمسألة المصرّاة وغيرها»[1].

ويبدو أنّ من هذه العقد التي يعنيها الشيخ عقدةَ الحدود الشرعية، يؤيد ذلك قوله الذي سبق أن نقلناه في موضوع الرجم، وكيف أنه كتب بحثاً فيه ولكنّه لم يجرؤ علىٰ نشره آنذاك.

وفي ظنّي ـ والله أعلم ـ أنّ جعبة الشيخ لا زال بها الكثير مما يتعلق ببقية أحكام الحدود وقضايا أخرىٰ، خلاصته أنها من أحكام السياسة الشرعية التي يعود الحكمُ بها إلىٰ تقدير ولي الأمر، وقد رأينا كيف فسّر حدّ الردّة بالطريقة نفسِها، وكذلك مسألة دية المرأة، ومسألة بقاء المرأة إذا أسلمت مع زوجها غير المسلم. غير أنّ الشيخ فيما يبدو يسير بخطىً وئيدة، متبعاً سياسة التدرُّج في طرح هذه القضايا، حتىٰ لا يصدم الجمهور، خاصةً وقد رأىٰ ردّة الفعل العنيفة تجاه رأي الشيخ أبي زهرة رحمة الله عليه في حدّ الرجم.

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة (١: ٢١٤).

وقفتان:

عندما ناقش الدكتور القرضاوي إجماعَ العلماء علىٰ أنّ دية المرأة علىٰ النصف من دية الرجل، لم يكتفِ بإبطال الإجماع في هذه المسألة، بل استهل حديثه بقول الإمام أحمد: «من ادّعىٰ الإجماع فقد كذب»، كما وجدناه ينصُّ في كتابه «الاجتهاد المعاصر» علىٰ أنّ «حجية الإجماع ذاته ليست موضع إجماع»[1]!

وقد أردف الأستاذ القرضاوي كلمة الإمام أحمد بكلام الشوكاني الذي ينكر فيه إمكان العلم بالإجماع، مما يعني بطلانَ الاحتجاج به، وذلك في بحثه عن الدية، وهو مِن آخر بحوثه، فعلىٰ هذا يكون مذهبه الذي استقر عليه هو عدم حجية الإجماع، ولا يجدي علىٰ هذا أي قولٍ له أو لغيره بأنه يعني بذلك الإجماعَ غير المتيقّن، فقد ثبت من النقول التي سبق ذكرها أنه احتجّ بإجماعاتٍ وردت على الرغم من وجود أقوال شاذة تخالفها، كما أنّ منها أو أكثرها الإجماع عليه سكوتي.

لأجل ذلك كان لا بد لنا من وقفتين، الأولىٰ: مع كلمة الإمام أحمد، والثانية: في حجية الإجماع.

الوقفة الأولىٰ

قول الإمام أحمد: «من ادّعىٰ الإجماع فهو كاذب»

قبل بيان مراد الإمام أحمد من هذه الكلمة لا بد من إيراد السياق الذي جاءت فيه بتمامه؛ إذ من شأن ذلك أن يعين علىٰ فهم المراد منها، ونص الرواية يقول فيه الإمام: «ما يدّعي فيه الرجلُ الإجماعَ فهو كذب، من ادعىٰ الإجماع فهو كاذب، لعلّ الناس اختلفوا، ما يدريه ولم ينته إليه؟ فليقل: لا نعلم الناس اختلفوا، هذه دعوىٰ بشر المريسي والأصم، ولكنه يقول: لا نعلم الناس اختلفوا، أو لم يبلغني ذلك»[2].

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص٩٣.

(٢) د. عبد الله التركي، أصول مذهب الإمام أحمد، ص٣١٣.

وظاهرُ كلمة الإمام أحمد هذه إنكار الإجماع وعدم الاحتجاج به، بيد أنه قال بالإجماع واحتج به في مواطن أخرىٰ من ذلك:

١ ـ قوله: «أذهب في التكبير من غداة يوم عرفة إلىٰ آخر أيام التشريق، فقيل له: إلىٰ أي شيءٍ تذهب؟ فقال: لإجماع عمرَ وعلي وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود»[١].

٢ ـ وقال في معرض بيان حجية إجماع الصحابة وحجية أقوالهم: «أرأيتَ إن أجمعوا له أن يخرج من أقاويلهم؟! هذا قولٌ خبيث، قولُ أهل البدع، لا ينبغي أن يُخرَج من أقاويل الصحابة إذا اختلفوا»[٢].

٣ ـ وقال فيما رواه عنه البيهقي: «أجمع الناس علىٰ أنّ هذه الآية في الصلاة، يعني: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟﴾ [الأعراف: ٢٠٤]»[٣].

٤ ـ وقال في بيع الدَّين بالدَّين: «ليس في هذا حديثٌ يصح، لكنّ إجماعَ الناس علىٰ أنه لا يجوز بيع دَين بدَين»[٤].

لأجل ذلك لم يجد أصحابه بدّاً من تفسير كلمته تلك وتأويلها للتوفيق بينها وبين ما هو ثابتٌ عنه من قوله بالإجماع والعمل به، ولهم في هذا أقوال:

فمنهم مَن حمل إنكاره علىٰ الوَرَع، كالقاضي أبي يعلىٰ وأبي الخطّاب، ومنهم مَن حمل ذلك علىٰ إجماع غير الصحابة، أو غير القرون الثلاثة الأولىٰ، وإلىٰ هذا ذهبَ ابنُ تيمية، ومنهم مَن حمل الإنكار علىٰ مَن ليس له معرفةٌ بخلاف السلف، وهو رأي القاضي وأبي الخطّاب أيضاً، ومنهم مَن حمل ذلك علىٰ إنكار دعوىٰ الإجماع النطقي[٥].

---

(١) د. عبد الله التركي، أصول مذهب الإمام أحمد، ص٣١٨ - ٣١٩.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسُه.

(٣) المرجع السابق، ص٣١٥.

(٤) محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار (٥: ٢٥٤- ٢٥٥).

(٥) د. عبد الله التركي، المرجع السابق، ص٣١٤ - ٣٢١.

ولا ريبَ أنّ هذه التأويلاتِ وإنْ تباينت فإنها تفيد أنّ أئمة مدرسة الإمام أحمد يرون عدم صحة إجراء عبارته هذه علىٰ ظاهرها؛ لأنّ ذلك يناقض ما هو ثابتٌ عنه من قوله بحجية الإجماع ووقوعه.

ومما يحسن التذكير به أنّ الأصوليـين من مدرسة الإمام أحمد لم ينكر أحدٌ منهم الإجماع، بل كل مَن كتب منهم مبيناً أصول المذهب نصَّ علىٰ حجّية الإجماع وكونه من أدلة الشرع القطعية التي لا يجوز الخروج عليها.

قال القاضي أبو يعلي: «الإجماعُ حجةٌ مقطوعٌ عليها، يجب المصير إليها، ولا يجوز أن تجتمع الأمة علىٰ الخطأ»[1]، وقال أبو الخطّاب: «إجماع أهل العصر حجةٌ مقطوعٌ بها، ولا تجتمع الأمة علىٰ الخطأ»[2]، وقال ابنُ قدامة: «الإجماع حجةٌ قاطعةٌ عند الجمهور»[3]، وقال أبو البركات: «الإجماع متصوَّر، وهو حجة قاطعة»[4].

ولا شكَّ أنّ علماء المذهب أدرىٰ بأقوال إمامهم من غيرهم، خاصة الأصول التي بُنيَ عليها المذهب، فاجتزاءُ جملةٍ من نص له وجعلُها دليلاً علىٰ غير ما يقصده منها، مع إهمال أقوال أصحابه التي نصّت علىٰ أنها ليست علىٰ ظاهرها: مجافٍ لموازين العلم ومعاييره القاضية بأنّ أهلَ المذهب أدرىٰ بأصوله من غيرهم، وتقصيرٌ في التحقيق العلميّ.

ولإزالة أي وهم يمكن أن يظل عالقاً بالأذهان مما يتصل بهذه المسألة، أسوق مثالاً يوضح مقدار الخطأ الذي يقع فيه كل من يهمل القول أو الأقوال الثابتة والصحيحة لأي إمام أو عالم من العلماء في أي مسألة، ويأخذ قولاً آخرَ له فيها هو بمثابة المتشابه أو القول الشاذ إلىٰ جانب القول الأول الصحيح.

---

(١) د. عبد الله التركي، أصول مذهب الإمام أحمد، ص٣١٣.

(٢) المرجع السابق، ص٣١٤.

(٣) المرجع السابق، ص٣١٥.

(٤) المرجع السابق، الموضع نفسُه.

والمثال الذي سأضربُه أسوقه من المدرسة الحنبلية: فمن المعلوم الثابت عنها اعتمادُ علمائها للقياس، وعدُّهم له دليلاً معتبراً من الأدلة الشرعية التي تبنىٰ عليها الأحكام، وقد ثبت عن الإمام أحمد رواياتٌ كثيرةٌ قال فيها بالقياس وعمل به، ومن ذلك قوله: «لا يستغني أحدٌ عن القياس، وعلىٰ الحاكم والإمام يَرِدُ عليه الأمر أن يجمعَ له الناس، ويقيسَ ويشبه»[1].

ومن إعمالِه للقياس قولُه: «لا يجوز الحديد والرصاص متفاضِلاً، قياساً علىٰ الذهب والفضة»[2].

غير أننا نجد بعض الروايات الأخرىٰ الواردة عنه ظاهرها أنه لا يرىٰ العمل بالقياس، من ذلك قوله: «يجتنب المتكلِّم في الفقه هذين الأصلين: المجمَل والقياس»[3].

ولما كان هذا القولُ مخالفاً لما هو ثابت عنه قطعاً من القول بالقياس والعمل به؛ فإنّ أصحابه تأولوا قولَه هذا وفسّروه وجوهاً عدّة، ولا يهمنا ما انتهت إليه أقوالهم في هذا الأمر بقدر دلالة تأويلهم لمثل هذه الروايات علىٰ ضرورة اعتماد الثابت الصحيح من أقوال الأئمة، وأنّ ما عارضها من كلماتٍ موهمةٍ يجب تأويلها أو اطِّراحها؛ وقد سبق أن نقلنا كلمةَ الإمام السبكي التي بين فيها أن المتشابه والمجمَل كما يقع في كلام صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام فإنه يقع كذلك في كلام العلماء مما يوجب تأويله؛ كي يتماشىٰ مع ما هو ثابتٌ وصحيحٌ من كلامهم.

وبناءً علىٰ هذا هل يصح أن يقال: إنّ الإمام أحمد لا يرىٰ حجية القياس بدليل قوله: «يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس»؟ والجواب قطعاً: لا؛ لما سبقَ بيانه.

---

(١) د. عبد الله التركي، أصول مذهب الإمام أحمد، ص٥٠٨.

(٢) المرجع السابق، ص٥٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص٥٥٩.

بيان المراد الحقيقي للإمام أحمد من عبارته الشائعة (من ادّعىٰ الإجماع فهو كاذب):

وأخيراً وقد ثبت لدينا بما لا يدع مجالاً للشك أن الإمام أحمد من القائلين بالإجماع والعاملين به، نتساءل: كيف يتم الجمع بين تقريره له وقوله بتكذيب مدّعيه؟

يتجلّىٰ الجواب إذا عرفنا أن المعنىٰ المتبادر لكل من يقرأ هذه العبارة إنما يحدث بسبب أنها تُقرَأ مفصولةً عن سياقها، لذا يحدث اللبس؛ فهو استشهادٌ بجملةٍ تم نزعُها من السياق الذي وردت فيه، كمَن يستدل علىٰ ترك الصلاة بقوله تعالىٰ: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾ [الماعون: ٤] دون تمام الآية!

وقد مر بنا فيما سبق اللبس الذي وقع فيه كثير من المعاصرين ممن قرؤوا عبارة الإمام الكرخيّ: «كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو منسوخٌ أو مؤول»، وكيف أنهم اتخذوا منها دليلَ اتهام له ولعلماء مدرسته بتقديم آراء الرجال علىٰ نصوص الكتاب والسنة، مع أنهم لو قرؤوها في موردها لعلموا أنهم مخطئون في فهمهم لمعناها الظاهر؛ لأنهم قرؤوها مبتورةً عن سياقها.

وما قيل هناك عن كلمة الكرخي يقال هنا عن كلمة الإمام أحمد: «من ادعىٰ الإجماع فهو كاذب»، فهذه العبارة لا يمكن فهمها ورفع تعارضها الظاهري مع ما هو ثابت عنه من الاحتجاج بالإجماع إلا إذا عُرف السياق الذي وردت فيه، فهو يصرِّح في الرواية الكاملة بأنّ دعوىٰ الإجماع تلك هي هذه دعوىٰ بشر المريسي والأصم، فإذا تم ذلك ـ أي معرفةُ السياق ـ كُشف الحجاب، وأسفَرَ المقصود، وزالَ التعارض، وهذا ما قام به المحققون من علماء مذهبه كابن تيميّةَ وابن رجب، فقد بينوا أن الإمام إنما قال ذلك رداً علىٰ المتكلمين من المعتزلة الذين يتكلمون في الفقه ولا علمَ لهم بالسنن والآثار، فإذا ما حُجُّوا بها ادعوا أن الإجماع علىٰ خلافها، وفي هذا يقول ابن رجب: «وأما ما رُوي من قول الإمام أحمد: من ادعىٰ الإجماع

فقد كذب، فهو إنما قاله إنكاراً علىٰ فقهاء المعتزلة الذين يدّعون إجماعَ الناس علىٰ ما يقولونه، وكانو من أقل الناس معرفةً بأقوال الصحابة والتابعين»[١].

ويقول ابن تيمية: «يعني الإمام أحمد رضيَ الله عنه أنّ المتكلمين في الفقه من أهل الكلام إذا ناظرْتَهم بالسنن والآثار قالوا: هذا خلاف الإجماع، وذلك القول الذي يخالف ذلك الحديث لا يحفظونه إلا عن فقهاء المدينة وفقهاء الكوفة مثلاً، فيدّعون الإجماع من قلة معرفتهم بأقاويل العلماء واجترائهم علىٰ ردّ السنن بالآراء»[٢].

وبهذا البيان ندرك خطأ كل من يستشهد بعبارة الإمام أحمد هذه علىٰ عدم إمكان الإجماع، والأستاذ القرضاوي من بين هؤلاء المستشهدين عندما عمد إلىٰ هذه الكلمة وصدّر بها حديثَه عن دليل علماء الأمة في تنصيف دية المرأة وهو الإجماع، ظناً منه أن ذلك يذهب بحجتهم ـ الإجماع ـ التي ركنوا إليها طوال القرون الماضية وإلىٰ يوم الناس هذا.

الوقفة الثانية

كلمةٌ موجزةٌ عن حجيّة الإجماع

استشهد الشيخ القرضاوي أو استأنس بكلمة الإمام أحمد السالفة عن الإجماع، وأتبعها بما قاله الشوكاني عنه في «إرشاد الفحول»، وتابعه ـ أي الشوكاني ـ من المعاصرين الشيخ أحمد شاكر رحمه الله، الذي قال عن الإجماع: «إنّه خيال»، ومن المتابعين له في هذا أيضاً الأستاذ الألباني رحمه الله، وهذان من مدرسة الحديث المعاصرين المنكرين لحجّية الإجماع. أمّا مدرسة التجديد فإنكارها للإجماع أو تشكيكها في وقوعه يُعدُّ من الملامح الرئيسة لها.

والسؤال الآن: هل الإجماع الذي تكلّم عنه الأصوليون وأثبتوه، واحتجّ به العلماء

---

(١) علاء الدين المرداوي، التحبير شرح التحرير (٤ : ١٥٢٨).

(٢) تقي الدين أحمد بن تيمية، الفتاوىٰ الكبرىٰ (٦ : ٢٨٢).

والفقهاء في مصنفاتهم وفتاواهم: باطلٌ ولا يمكن تصوُّره عقلاً، ولم يقع أصلاً؟ مما يعني أنّ هؤلاء العلماء الذي يعدون بالآلاف كانوا طوال القرون الماضية يتكلمون عن شيءٍ لا وجودَ له في عالم الواقع؟!

للإجابة عن هذا السؤال أنقل بتصرُّفٍ ما كتبه العلّامة المحقق الشيخ محمد زاهد الكوثري رحمه الله رداً علىٰ منكري الإجماع من المعاصرين، فقد أدرك ما كان يُكتب عن هذه المسألة من العلماء الذين تأثروا بما قاله الشوكاني والصنعاني وابن الوزير عن الإجماع، يقول رحمه الله: «فإذا ذكر أهلُ العلم الإجماع فإنما يريدون به إجماع من بلغ رتبة الاجتهاد من العلماء باعترافهم، مع وَرَع يحجزه من محارم الله ليمكن بقاؤه بين الشهداء علىٰ الناس، فمن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد باعتراف العلماء فهو خارجٌ من أن يعتد بكلامه في الإجماع ولو كان من الصالحين الوَرِعين، وكذلك من ثبت فسقه أو خروجه علىٰ معتقد أهل السنة لا يتصور أن يعتد بكلامه في الإجماع لسقوطه من مرتبة الشهداء علىٰ الناس، علىٰ أن المبتدعة كالخوارج وغيرهم لا يَعتدون بروايات ثقات أهل السنة في جميع الطبقات؛ فكيف يتصوَّر أن يوجد فيهم من العلم بالآثار ما يؤهّلهم لدرجة الاجتهاد؟! ثم أقل ما يجب علىٰ المجتهد المستجمع لشروط الاجتهاد باعتراف العلماء أنْ يُدليَ بحجته ويصارح الجمهور بما يراه حقاً تعليماً وتدويناً إذا رأىٰ أهلَ العلم علىٰ خطأٍ في مسألةٍ من المسائل حسب ما يراه هو، لا أن ينقبع في داره أو ينزويَ في رأس جبل بعيداً عن أمصار المسلمين ساكتاً عن إباحة الحق، والساكت عن الحق شيطان أخرس، ناكثاً عهدَ الله وميثاقه، ومن نكث فإنما ينكث علىٰ نفسه، فبمجرد ذلك يلتحق بالفاسقين الساقطين عن مرتبة قبول الشهادة فضلاً عن مرتبة الاجتهاد.

ومن المحال في جاري العادة بين هذه الأمة ـ نظراً إلىٰ نشاط علماء المسلمين في جميع الطبقات لتدوين أحوال مَن له شأنٌ في العلم، وتسابقهم في كتابة العلوم وتسجيلها وإفشاء ما يلزم الجمهور علمُه في أمر دينهم ودنياهم امتثالاً منهم لأمر تبليغ الشاهد للغائب ووفاء بميثاق تبيين الحق ـ ألّا تكون جماعة العلماء في كل عصر يعلمون من هم مجتهدو ذلك العصر

الحائزون لتلك المرتبة العالية، القائمون بواجبهم، فإذا ذاع رأيٌ رآه جمهور الفقهاء في أي قرن من القرون من غير أن يعلم أهل الشأن مخالفة أحد من الفقهاء لهذا الرأي فالعاقل لا يشك في أنّ هذا الرأي مجمَعٌ عليه، وهو الذي يعوّل عليه المحققون من أئمة الأصول، وهذا مما لا يمكن أن تجري حوله الثرثرة بأنّ في الإجماع كلاماً من جهة حجيته وإمكانه ووقوعه وإمكان العلم به وإمكان نقله كما لا يخفىٰ.

وليس معنىٰ الإجماع أن يدوَّن في كل مسألة مجلداتٌ تحتوي علىٰ أسماء مئة ألف صحابي مات عنهم النبي ﷺ بالرواية عن كل واحد منهم فيها! بل يكفي في الإجماع علىٰ حكمٍ صحةُ الرواية فيه عن جمع من المجتهدين من الصحابة، وهم نحو عشرين صحابياً فقط في التحقيق، بدون أن تصح مخالفة أحدٍ منهم لذلك الحكم، بل قد لا تضر مخالفة واحد أو اثنين منهم في مواضعَ فصّلها أئمة هذا الشأن في محله، وهكذا في عهد التابعين وتابعيهم. ومن أحسن من أوضح هذا البحث بحيث لا يدع وجه شك لمتشكك ذلك الإمام الكبير أبو بكر الرازي الجصّاص، في كتابه «الفصول في الأصول»، وخَصّ فيه لبحث الإجماع نحو عشرين ورقةً من القطع الكبير، وهو كتاب لا يَستغني عنه من يرغب في العلم للعلم، وكذا العلّامة الاتقاني في «الشامل شرح أصول البزدوي»...

ومن الإجماع ما يَشترك فيه العامة مع الخاصة لعموم بلواهم، كإجماعهم علىٰ أن الفجر ركعتان والظهر أربع ركعات والمغرب ثلاث ركعات، ومنه ما ينفرد به الخاصة وهم المجتهدون، كإجماعهم علىٰ الحق الواجب في الزروع والثمار، وتحريم الجمع بين العمة وبنت الأخ، فلا تنزل مرتبة هذا الإجماع عن ذاك؛ لأن المجتهدين لا يزدادون حجةً إلىٰ حججهم بانضمام العوام إليهم، فمن ادّعىٰ أن من الإجماع ما هو قطعيٌّ يُستغنَىٰ عنه بالكتاب المتواتر والسنة المتواترة وما دونه يتسكع في الظن فقد حاول ردّ حجية الإجماع واتبع غيرَ سبيل المؤمنين، وشرحُ ذلك في الكتب المبسوطة، ولا يتحمل هذا الموضع للإفاضة فيه. وماذا علىٰ

الإجماع مِن كون بعض أنواعه ظنياً؟ وجحدُ ما هو يقينيٌّ منه: كفرٌ، وإنكارُ ما جرىٰ مجرىٰ الخبر المشهور منه ضلالٌ وابتداع، وجاحدُ ما دون ذلك كجاحد ما صحَّ من أخبار الآحاد علىٰ حدٍّ سواء.

والدليل الظني مما يُحتج به في الأحكام العملية عند جمهور الفقهاء لأدلة قامت علىٰ ذلك، وإنْ أدىٰ قول بعض الأئمة بتجويز الزيادة علىٰ الكتاب بخبر الآحاد بطائفة الظاهرية إلىٰ القول بأن خبر الآحاد يفيد العلم مطلقاً، وبأنه لا حجةَ في الظن أصلاً. كما أن قولَه في الإجماع السكوتي بأن الساكت لا يُنسب إليه قولٌ ـ مع أن الشرع يَنسبُ إليه القول في كثير من المواضع كالبكر والمأموم والسكوت في معرض البيان ونحوها ـ أدىٰ بهم إلىٰ التوسع في نفي الاحتجاج بالإجماع، كذلك قوله في قول الصحابي والحديث المرسل، شجّعهم علىٰ الإعراض عن أقوال الصحابة ـ في غير الإجماع ـ وعن الأحاديث المرسلة بالمرة؛ ففاتهم شطر الشرع. ثم ما أورده علىٰ الاستحسان جرّأهم أيضاً علىٰ الإعراض عن القياس، باعتبار أنّ ما أورده علىٰ الاستحسان إنْ كان وارداً عليه فهو واردٌ علىٰ القياس أيضاً علىٰ حدٍّ سواء، كما قال ابن جابر أحد قدماء الشافعية حينما سئل عن سبب انتقاله إلىٰ مذهب الظاهرية، ولكن أين ملمح الإمام الشافعي رضيَ الله عنه من مزاعم هؤلاء!

ولما شاهد نبهاء الشافعية اتخاذَ هؤلاء مذهبَ الشافعية قنطرةً إلىٰ ضلالهم ساءهم ذلك جداً، وصاروا من أشد العلماء رداً عليهم، وينكشف كثير من الحقائق بالمقارنة بين أصول المذاهب. وأما المقارنة بين الفروع فقط فقليلة الجدوىٰ في التفقه والتفقيه؛ لأنّ كلاً منها مطّرد التفريع علىٰ أصوله، ووزن هذا بمعيار ذاك إخسارٌ في الميزان، وزد علىٰ ذلك تشكيك إبراهيم ابن سَيّار النظّام في الإجماع والقياس، فإنه أوّل من قام بنفيهما، وسرعان ما تابعه حشوية الرواة والداودية والحزمية وطوائف من الشيعة والخوارج في نفي الاحتجاج بهما، فهؤلاء وأذنابهم من نفاة الإجماع والقياس إنما يردّدون مدىٰ القرون في نفيهما كلامَ النظّام فحسب المدوَّن في كتب الأقدمين.

ويا ليتهم حينما حاولوا أن يتابعوا أحد المعتزلة تابعوا من لا يُتهم منهم في دينه، لكنّ الطير علىٰ أشكالها تقع، وقد ذهب جماعةٌ من العلماء إلىٰ أنّ النظّام كان في الباطن علىٰ مذهب البراهمة الذين ينكرون النبوة، وأنه لم يظهر ذلك خوفاً من السيف، فكفّره معظم العلماء، بل كفّره جماعةٌ من المعتزلة كأبي الهذيل والإسكافي وجعفر بن حرب، وصنّف كلٌّ منهم كتاباً في تكفيره، قال ابن أبي الدم في «الملل والنحل»: «كان في حداثة سنه يصحب الثنوية، وفي كهولته يصحب ملاحدةَ الفلاسفة...»، وهذا هو إمام نفاة الإجماع والقياس نسأل الله السلامة، فمن أصابه بعض شظايا من تشكيكاتهم في الإجماع والقياس فليراجع «أصول الجصّاص» إن كان له حظٌّ من النظر، أو إلىٰ «الفقيه والمتفقّه» للخطيب إن كان ميله إلىٰ الرواية فقط، ففيهما ما يشفي غلته.

وأما القول الشاذ إزاءَ القول المجمَع عليه فكالقراءة الشاذة في جنب القرآن المتواتر، بل هو أنزَلُ من القراءة الشاذة، فإنّ القراءة الشاذة قد تُعلم بها صحةُ التأويل في الكتاب، بخلاف القول الشاذ فإنّه لا يصلح لغير الهجْر»[1].

هذا ما قاله الإمام الكوثري رحمه الله في معرض ردّه المختصَر علىٰ منكري الإجماع، والمتأمل في كلامه يلاحظ أنه ركّز علىٰ أهم ما يردّده المنكرون ويعدُّونَه أقوىٰ أدلتهم، وأولها: استحالة معرفة أهلِ الإجماع ورأيِهم في أي مسألة مخصوصة مع انتشار الإسلام في الأقطار وانتشار العلماء تبعاً لذلك، وثاني أدلتهم وهو: لا ينسب لساكتٍ قول، زد علىٰ ذلك اعتبارَهم لأقوال أهل البدع والأهواء، واعتمادَهم علىٰ الأقوال الشاذة.

والأستاذ القرضاوي في محاولته دحضَ الإجماع علىٰ تنصيف دية المرأة نقل كلامَ الشوكاني في «إرشاد الفحول» الذي حشد فيه كل ما اعتقده دليلاً علىٰ عدم إمكان معرفة المجتهدين جميعاً لتوزّعهم في أمصار المسلمين في الأرض، ظناً منه أنّ كلام الشوكاني من القوة بحيث لا يمكن نقضُه أو إبطاله.

---

(١) محمد زاهد الكوثري، الإشفاق علىٰ أحكام الطلاق، ص٧٧ – ٨١.

وهذه الشبهة التي ردّدها الشوكاني ومن تابعه من المعاصرين يردها العمل الذي قام به علماء الحديث وتاريخ الرجال، فهؤلاء دوّنوا كل المعلومات المتعلقة بالرواة والعلماء والفقهاء في كل بلد ومصر من أمصار المسلمين.

وإذا أردت التحقق من ذلك بنفسك فدونك أي كتاب من كتب الرجال؛ لتقف علىٰ الجهد العظيم الذي بذله أولئك العلماء في جمع أقوال الرواة وفتاوىٰ العلماء، هذا بالإضافة إلىٰ الكتب التي ترجمت لرجال كل مذهب وطبقاتهم وهم يعدُّون بالمئات. ومن طبائع البشر أن علماء كل مجال أو فن يعرف بعضهم بعضاً، وحتىٰ إنْ لم يلتقوا فإنهم يتحسّسون أخبار من يشترك معهم في المجال نفسِه، وإن خفيت معرفة بعض العلماء بآخرين فهي لا تخفىٰ علىٰ بقيتهم.

لقد كان مِن العلماء وطلبة العلم مَن يرحل الشهور أو السنين ليلتقي بالعلماء في البلدان الأخرىٰ ويأخذ عنهم، فيرحل أحدهم من الأندلس إلىٰ مصر أو الشام، أو من العراق إلىٰ اليمن أو بلاد ما وراء النهر للتلمذة علىٰ علمائها، فكيف يقال بعد ذلك: إن معرفة أقوال المجتهدين أمر مستحيل لتفرقهم في البلدان؟ فإذا كانوا نقّبوا حتىٰ عن المجاهيل من الرجال، فكيف يخفىٰ عليهم أحوال أهل الفتوىٰ والعلم والاجتهاد؟ ومن بلغ هذه الرتبة تقضي العادةُ بمعرفتهم وشهرتهم في مجتمعاتهم التي يعيشون فيها وليس العكس! وهذا ما دعا الإمام الكوثري إلىٰ القول ساخراً: «إنّ من شأن المجتهد أن يدليَ برأيه وحجته، ويصارح الجمهور بما يراه حقاً، تعليماً وتدويناً، لا أن ينقبعَ في داره أو ينزويَ في رأس جبل ساكتاً عن إبانة الحق، والساكت عن الحق شيطان أخرس، ناكثاً عهدَ الله وميثاقه؛ وذلك يدرجه في الفاسقين الساقطين عن مرتبة قبول الشهادة فضلاً عن مرتبة الاجتهاد».

ومن الأشياء العجيبة والطريفة في ذات الوقت أنّ جلّ الذين ينكرون الإجماع كالشوكاني والصنعاني وابن الوزير والألباني، تجدهم يحتجّون به في مواضع أخرىٰ من مؤلفاتهم! ومن

يقرأ «نيلَ الأوطار» للشوكاني، و«سبلَ السلام» للصنعاني، وكتبَ الألباني؛ يجدهم رحمهم الله يحتجون بالإجماع في مسائلَ ليست من المعلوم من الدين بالضرورة، ولم يرد فيها نصوص قطعية في ثبوتها، وهذا كما يدل علىٰ تناقضهم في مسألة الإجماع بين الإثبات والإنكار؛ يدل بصورةٍ قاطعةٍ علىٰ أنّ الإجماعَ متصوَّرٌ عقلاً، وواقعٌ فعلاً، وأنه لا يمكن لعالم الاستغناء عن الاستدلال به.

والأستاذ القرضاوي واحدٌ من هؤلاء الذي رأيناهم ينكرون حجية الإجماع، مستأنساً بكلمة الإمام أحمد وبما قاله الشوكاني، ورأيناه مِن قبل يحتج حتىٰ بالإجماع غير المتيقن، وينصُّ علىٰ عدم الاعتداد بشذوذ مَن شذ ـ حسب قوله ـ في عدة مسائل سبق نقلها وشرحها، فلا حاجةَ بنا للإعادة.

منهج بناء الأحكام الذي يدعو إليه الأستاذ القَرَضاوي:

رسم الشيخ في كتابه «الاجتهاد المعاصر» ملامحَ الاجتهاد الذي يدعو إليه، وورد شيءٌ من المسائل الأخرىٰ المرتبطة بذلك في بعض مؤلفاته الأخرىٰ.

وقد بين الأستاذ أنّ الاجتهاد المطلوب لعصرنا نوعان: انتقائي وإنشائي، وهناك نوع ثالثٌ نصّ عليه بعد النوعين الأولين هو ما سماه بالاجتهاد الجامع بين الانتقاء والإنشاء.

وقد شرح الشيخ المرادَ بكل نوع من هذه الأنواع الثلاثة من الاجتهاد، وسأنقل فقط عصارةَ ما قاله في الاجتهاد الانتقائي والاجتهاد الجامع بين الانتقاء والإنشاء، دون التعرُّض للحديث عن الاجتهاد الإنشائي؛ لأنه هو الأصل في الاجتهاد، وما قاله الشيخ عنه لا غبارَ عليه من الناحية المنهجية، وسأتولىٰ فقط بيان الخلل المنهجي في النوعَين الآخَرين.

أولاً ـ الاجتهاد الانتقائي:

وقد بيّن الشيخ أنّ مرادَه بذلك: اختيار أحد الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي العريض للفتوىٰ أو القضاء، ترجيحاً له علىٰ غيره من الآراء والأقوال الأخرىٰ، كما بين أنه ليس مع

الذين يرون جواز أخذ أي رأي لمجتهد ـ وخاصة أئمة المذاهب المتبوعة ـ إذا نُقل إلينا نقلاً صحيحاً دون بحث عن دليله.

يقول الشيخ: «إنما ندعو إليه هنا: أن نوازن بين الأقوال بعضها وبعض، ونراجع ما استندت إليه من أدلّة نصيّة أو اجتهادية؛ لنختار في النهاية ما نراه أقوىٰ حجّةً وأرجحَ دليلاً، وفق معايير الترجيح، وهي كثيرة ومنها: أن يكون القول أليق بأهل زماننا، وأرفق بالناس، وأقرب إلىٰ يسر الشريعة، وأَولىٰ بتحقيق مقاصد الشرع، ومصالح الخلق، ودرء المفاسد عنهم»[1].

ويؤكد الشيخ أنّ المجمَع عليه من مسائل الفقه قليلٌ جداً بالنسبة للمختلف فيه، بل كثير مما ادُّعي الإجماعُ عليه ثبت أنّ فيه خلافاً.

وأنه لا بدّ للفقيه المعاصر أن يختار من الآراء المذكورة رأياً يرجّحه، ولا يدعَ الناس في حيرة الرأي وضده، وضرب لذلك مثالاً بمسألة قتل المكرَه، وعلىٰ من يكون القصاص، وذكر الآراء الأربعة المدوَّنة في الفقه وهي: أنّ القصاص علىٰ المباشر، وثانيها: أنه علىٰ من أكرهَه، وثالثها: أنه عليهما معا، ورابعها: أنه لا قصاصَ علىٰ أيٍّ منهما.

كما أكّد الشيخ علىٰ أنّ الخلاف الفقهي ليس شراً، بل هو دليلٌ علىٰ مرونة الشريعة وخصوبة مصادرها، وثراء فقهنا، وتسامح أئمتنا، وأنّ هذا الخلافَ نراه حتىٰ في داخل المذهب الواحد، ويضرب لذلك مثالاً بكثرة الأقوال في مذهب الإمام أحمد.

ويعود الشيخ فيؤكد مرةً أخرىٰ علىٰ أنّ المراد هو الانتقاء من هذه الثروة الفقهية الموروثة ما هو أوفق بمجتمعاتنا وعصرنا، انتقاءً مبنياً علىٰ البحث والموازنة والتمحيص، وفي هذا يقول: «إنما الذي نريده هنا أن ننتقيَ من هذه التركة الغنية ما نراه أوفق بمجتمعاتنا وعصرنا، بعد البحث والموازنة والتمحيص وقد رأينا صاحبي أبي حنيفة: أبا يوسف ومحمداً

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص٢٠.

يخالفانه في بعض القضايا لتغير زمانهما عن زمانه، ويقول في ذلك علماء المذهب: هذا اختلاف عصر وزمان وليس اختلاف حجة وبرهان»[(١)].

وتحت عنوان (سعة دائرة الترجيح والانتقاء) يقول الشيخ: «وفي دائرة هذا الانتقاء يجوز لنا أن نرجّح رأياً من داخل المذاهب الأربعة، ربما كان هو الرأيَ المفتىٰ به في المذهب، وربما كان غير المفتىٰ به؛ لأنّ المفتىٰ به في عصر معين، وفي بيئة معينة، وفي ظل ظروف معينة؛ قد يصبح غيرَ صالح للإفتاء به إذا تغيّر العصر، أو تغيّرت البيئة، أو تغيّرت الظروف، وهو ما عبّر عنه علماؤنا بتغير الفتوىٰ بتغير الزمان والمكان والحال والعُرْف.

ومن أجل هذا اختلفت التصحيحات والترجيحات داخل المذهب الواحد من عصر إلىٰ عصر، فكم من قول في مذهب كان مهجوراً جاء من أبرزه وشهّره، وكم من قول كان مرجوحاً ثم جدّت وقائع وأحوال جعلت بعضَ العلماء يرجِّحه ويقوّيه حتىٰ أصبح هو المعتمد والمفتىٰ به، والأمثلةُ علىٰ ذلك كثيرةٌ داخلَ المذاهب الأربعة، وقد نأخذ في مسألةٍ بمذهب مالك، وفي أخرىٰ بمذهب أبي حنيفة، وفي ثالثةٍ بمذهب الشافعي، وفي رابعةٍ بمذهب أحمد.

كما إذا أخذنا في مصارف الزكاة مثلاً بمذهب مالك في بقاء سهم المؤلفة قلوبهم، وبمذهب أبي حنيفة في جواز نقل الزكاة لذي رَحِم محرَّم، أو لمن هو أشدّ حاجة، وبمذهب الشافعي في إعطاء الفقير والمسكين ما يكفيه طولَ عمره ولا يحوجه إلىٰ الزكاة مرةً أخرىٰ، وبمذهب أحمدَ في صرف الزكاة في شراء السلاح والكراع ونحوها باعتبار ﴿فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ دون قصرها علىٰ الغزاة المتطوّعين.

وقد نأخذ في جزءٍ من المسألة بمذهب أحدهم، وفي جزءٍ آخرَ بمذهبِ غيره، وليس هذا تلفيقاً كما ذهب إليه المتأخّرون ومنعوه في بعض الصور؛ لأن التلفيقَ المقصودَ يعني ترقيع بعض الأقوال ببعضٍ بغير دليل إلّا التقليد المحض واتباع ما يشتهي لا ما يصح ويترجح،

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص٢١- ٢٢.

بخلاف ما ندعو إليه هنا، فإنّه اتباع للدليل حيث كان، سواء وافق هذا المذهب أم لم يوافق، وإنما تذكر الموافقة من باب الاستئناس والتقوية»[١].

ويضرب الشيخ مثالاً لما سبق بالمعاملة التي تجريها المصارف الإسلامية اليوم والمسماة (بيع المرابحة للآمر بالشراء)، حيث رجّح بعض العلماء المعاصرين جوازَها بناءً علىٰ أن الأصل في البيوع الحل لقوله تعالىٰ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ووافقوا في هذا مذهب الشافعي، ولكنهم خالفوه في قوله بتخيير الآمر بالشراء: إنْ شاء أمضىٰ البيعَ المتواعد عليه وإن شاء تركه، فقد رأىٰ هؤلاء العلماء أنّ الواعد بالشراء ملزَمٌ بذلك بناءً علىٰ وجوب الوفاء بالوعد ديانةً؛ لدلالة ظواهر نصوص القرآن والسنة علىٰ ذلك، وهو ما ذهب إليه عددٌ من علماء السلف والخلف[٢].

ويقول الشيخ: «وفي دائرة الانتقاء يجوز لنا الخروج علىٰ المذاهب الأربعة، لاختيار رأي قال به أحد فقهاء الصحابة أو التابعين، أو مَن بعدَهم من أئمة السلف. ومن الخطأ الظنُّ بأنّ رأي أمثال عمر وعلي وعائشة وابن مسعود وابن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ وغيرهم من علماء الصحابة، أو رأي مثل ابن المسيب والفقهاء السبعة وابن جبير وطاوس وعطاء والحسن وابن سيرين والزهري والنخعي، أو مثل الليث بن سعد والأوزاعي والثوري والطبري وغيرهم: دونَ رأي الأئمةِ المتبوعين»[٣].

وقد عقّب الشيخ علىٰ قوله السابق بأنه لهذا لم يجد حرَجاً في الأخذ برأي الليث بن سعد والظاهرية ومنهم ابن حزم، وهو قولٌ لأحمد في إحدىٰ الروايتين عنه؛ في اعتبار الرضاع ما كان عن طريق التقام الثدي وامتصاص اللبن منه دون الصب في الحلْق أو الأذن ونحوهما؛

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص٢٢- ٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص٢٣.

(٣) المرجع السابق، ص٢٣- ٢٤.

لأنّ هذا ما تدل عليه كلمة (الرضاع) و(الرضاعة) التي رُتّب عليها التحريم في القرآن والسنة، وعلىٰ أساس ذلك أجاز (بنوكَ الحليب) إذا دعت إليها الحاجة واقتضتها المصلحة[١].

ثانياً ـ الاجتهاد الجامع بين الانتقاء والإنشاء:

ويعرِّف الشيخ هذا النوع من الاجتهاد بأنه: «يختار من أقوال القدماء ما يراه أوفق وأرجح، ويضيف عليه عناصرَ اجتهاديةً جديدة»[٢].

ويسوق الشيخ مثالين علىٰ هذا النوع من الاجتهاد، أولهما: قانون الوصية الواجبة، وثانيهما: موضوع الإجهاض، وفي تحليله وتفسيره للقانون بين الشيخ أنه مبنيٌّ علىٰ مذهب بعض السلف في وجوب الوصية لغير الوارث من الأقربين، وهو المذهب الذي اختاره وأيده ابن حزم في كتابه «المحلىٰ»، غير أنّ ابنَ حزم ومَن سبقه بهذا القول لم يحدّدوا مقدار الواجب، ولا لمن يجب من الأقربين غير الوارثين.

أمّا القانون وإنْ أخذ برأي هؤلاء في وجوب الوصية فإنّه اجتهد في تحديد القدر الواجب، وتحديد من يستحقّه ويصرف له وهم: أولاد البنين وإنْ نزلوا، والطبقة الأولىٰ من أولاد البنات، وهو اجتهادٌ مبنيٌّ ـ كما يقول الشيخ ـ علىٰ رعاية مصلحة أولاد الأبناء والبنات الذين يموت آباؤهم أو أمهاتهم في حياة أجدادهم فيبتلَون باليتم والحرمان من الميراث، مع غلبة الشحّ والأنانية في هذا العصر، فجاء القول بالوصية الواجبة جبراً لهذا، استناداً علىٰ المصلحة المرسلة[٣].

خلاصة الكلام السابق:

وحتىٰ لا يضيعَ القارئ في تشعُّبات الكلام والأمثلة رأيتُ ضرورة بلورة الفكرة التي يدور حولها كلام الشيخ المتقدِّم، وهو عند التأمل يتلخّص في النقاط التالية:

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص٣٦.

(٣) المرجع السابق، ص٣٩.

١ـ أنّ الاجتهاد المطلوب لعصرنا ثلاثة أنواع: انتقائي، وإنشائي، وجامع بين الانتقائي والإنشائي.

٢ـ أنّ الاجتهاد الانتقائي يعني: الاختيار من التراث الفقهي لرأي فقهي واحد من بين الآراء المنقولة في المسألة الواحدة.

٣ـ عدم جواز أخذِ أي رأي ـ وإن صحّ نقلُه ـ دون بحثٍ عن دليله.

٤ـ يتم اختيار الرأي الأقوىٰ حجّةً والأرجح دليلاً بعد الموازنة والترجيح بين الأدلة التي استند إليها.

٥ ـ من معايير الترجيح بين الأقوال: أن يكون القول أرفق بالناس، وأقرب إلىٰ يسر الشريعة وتحقيق مقاصدها ومصالح الخلْق.

٦ـ علىٰ الفقيه المعاصر أن يرجِّح رأياً من جملة الآراء الموروثة في المسألة الواحدة؛ حتىٰ لا يدع الناس في حيرة بين الآراء المختلفة.

٧ ـ أنّ الرأي المنتقىٰ والمرجَّحَ من داخل المذهب الفقهي الواحد قد يكون هو المفتىٰ به وقد لا يكون، أي قد يكون رأياً مرجوحاً أو مهجوراً.

٨ ـ قد نأخذ في مسألةٍ بمذهب مالك، وفي أخرىٰ بمذهب أبي حنيفة، وفي ثالثةٍ بمذهب الشافعي، وفي رابعةٍ بمذهب أحمد.

٩ ـ قد نأخذ في جزءٍ من مسألةٍ بمذهب أحدهم، وفي جزءٍ آخرَ بمذهبِ غيره.

١٠ـ الصورة السابقة ليست من التلفيق كما ذهب إليه المتأخّرون ومنعوه في بعض الصور؛ لأنّ التلفيق يعني ترقيع بعض الأقوال ببعض من غير دليل تقليداً واتباعاً للأهواء، بخلاف ما ندعو إليه ـ والكلام للشيخ ـ فإنّه اتباع للدليل حيث كان، سواء وافق هذا المذهب أم لم يوافق.

١١ـ تُذكَر موافقة المذهَب أو العالم من باب الاستئناس والتقوية.

١٢ـ ترجيح غير المفتىٰ به من الأقوال قد يكون بسبب تغير البيئة، أوالعصر، أو الحال، أو العرف.

١٣ ـ يجوز عند الانتقاء الخروج علىٰ المذاهب الأربعة والاختيار من أقوال الصحابة أو التابعين أو مَن بعدَهم من العلماء، فآراء هؤلاء ليست دون رأي الأئمة الأربعة.

١٤ ـ أنّ الاجتهاد الجامع بين الإنشاء والانتقاء معناه: الاختيار من أقوال الفقهاء الأولين مع إضافة عناصرَ اجتهاديةٍ جديدة.

الخلَل المنهجيّ في كلام الشيخ:

ومعرفة هذا الخلل تحددها حقيقةٌ علميةٌ واحدة يعرفها كل دارسٍ لأصول الفقه الإسلامي، حيث إنه من المقرَّر في هذا العلم: أنّ الباحث الذي بلغ الذروة في حيازة الصفات التي تؤهّله للنظر في مصادر الشريعة واستنباط الأحكام الشرعية منها، وهو من اصطلح علىٰ تسميته بالمجتهد المطلق؛ يحرم عليه التقليد ويجب عليه الاجتهاد، ومعنىٰ هذا: أنه لا يجوز أن يترك ما انتهىٰ إليه نظره واجتهاده إلىٰ اجتهادات الآخرين، إذ أنّ ما يتوصّل إليه هو حكمُ الله تعالىٰ في حقّه وفي حق من يستفتيه.

وباختصار شديد: إنّ مَن بلغ رتبة الاجتهاد المطلق يجب عليه النظرُ في الأدلّة واتباعُ ما أداه إليه اجتهاده فيها، ويحرُمُ عليه تقليدُ غيره من العلماء.

والآن بعدَ تقرير هذه الحقيقة العلمية نسأل: أين موقعُ الأستاذ القرَضاوي في مراتب المجتهدين؟

والجواب يعطيه لنا الأستاذ القرضاوي نفسُه، فقد قرّر وأعلن أنه حرَّرَ نفسَه من ربقة التمذهب والتقليد، لأنه أمرٌ حادثٌ لم يعرفْه السلف، وأنه يدور مع الدليل حيث دار، ومع الحق حيث وجده، سواءٌ مع الأئمة الأربعة أو غيرهم من علماء الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وأنه يقف موقفاً وسطاً بين الأقوال، ينصر ما قويتْ حجّته وظهرتْ أدلّته، وفي هذا

المعنىٰ يقول الشيخ: «ولهذا حرّرتُ نفسي من رِبقة التمذهب والتقليد، فإنّه أمر مستحدَثٌ لم يعرفه سلف الأمّة، وقد نهىٰ الأئمة أنفسُهم عن تقليدهم...»[١].

ويقول: «ومن هنا لم أكن أقرأ الأقوال والنصوص قراءة المقلِّد المتحيّز، بل قراءة الفاحص الممحص الباحث عن الحق، لا يبالي أين وجده، ولا مع من وجده...»[٢].

ويقول: «إنني لا أسلّم بأقوال المذهب، بل أناقشها وأناقش أدلتها»[٣].

إنّ من يقول: إنّه يناقش أبا حنيفةَ ومالكاً والشافعي وأحمد والأوزاعي والثوري وغيرهم من العلماء لا ريبَ في بلوغه رتبة الاجتهاد المطلق، بل قد يكون أعلىٰ رتبةً منها لو وُجدت؛ لأنه بلغ مرتبةً في العلم مكّنته من محاكمة أقوال الأئمة، ليس الأربعة فقط، بل ومَن قبلهم وبعدَهم من العلماء.

والأستاذ القرضاوي علىٰ هذا يرىٰ نفسه قد بلغ رتبة الاجتهاد المطلق، ولا حرجَ عليه في هذا مطلقاً، فله الحق في هذه الدعوىٰ، بل لكل مسلم الحق في أن يدّعي ذلك، ولكن في الوقت ذاته للآخرين الحق في مناقشته في دعواه هذه، مناقشةً قائمةً علىٰ موازين العلم ومعاييره.

وتأسيساً علىٰ ما سبق: إذا كان الأستاذ القرضاوي يرىٰ أنه قد بلغ رتبة الاجتهاد المطلق، فإنّ هذا يعني امتلاكَه القدرةَ علىٰ معرفة أحكام الله في المسائل من مصادرها، بل وجوبَ رجوعه إلىٰ تلك المصادر أو الأدلّة الكلية، وأولها الكتاب والسنة، وحرمةَ التقليد في حقّه، ومن ثَم لا معنىٰ عندئذٍ لمحاولته التأصيل لما يسمّيه: الاجتهاد الانتقائي، والاجتهاد الجامع بين الانتقاء والإنشاء؛ إذ كلامه عنهما يناقض مبدأ الاجتهاد المطلق، ويناقضُ بعضُه بعضاً كما سيتّضح.

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة (١: ٢١).

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسُه.

(٣) د. يوسف القرضاوي، بيع المرابحة للآمر بالشراء، ص١٠٤.

بيان ذلك: أنّ الشيخ يؤكد عقب حديثه عن هذين النوعين من الاجتهاد أن هذا ليس من التقليد أو التلفيق الممنوع في شيء؛ إذ كلاهما اتّباع لكلام غير المعصوم بلا دليل، أمّا ما يدعو إليه هو فمبنيٌّ علىٰ تتبع الدليل، والموازنة بين الأقوال، وأخذ ما قويت حجّته وترجحت أدلّته، وأنه لايجوز أخذ قولٍ بدون معرفة دليله، فإذا كان في جميع المسائل التي يجتهد لمعرفة حكمها يدور مع الأدلة الراجحة بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع في معرفة ذلك؛ فإنّ هذا هو عين الاجتهاد المطلق، ولا معنىٰ عندها لما يسميه الاجتهاد الانتقائي، أوالجامع بين الانتقائي والإنشائي؛ إذ أنّ ما ترجح لديه من الأدلّة هو الذي قاده إلىٰ الحكم أو النتيجة، وموافقته في ذلك لما قال به أحد العلماء أو بعضهم من السابقين لا يُعَدُّ انتقاءً، وإنما توافقاً أو اتفاقاً في الرأي قد يقع أحياناً مع اختلاف الأدلّة الموصِلة إليه، ففي حقيقة الأمر: الدليلُ هو الذي قاد إلىٰ النتيجة.

وبناءً علىٰ هذا، إذا كان المجتهد ـ والكلامُ هنا عن المجتهد المطلق ـ ينظر في الأدلّة ويتبع ما ترجّح منها لديه، فكيف يتفق هذا مع القول بالانتقاء من أقوال المجتهدين ما يتناسب والعصر أو البيئة؟ ثم ماذا لو كان القول مبنياً علىٰ دليل ضعيف أو مخالفاً للإجماع والأدلةِ الثابتة، بل والقطعية، كما فعل الشيخ في المسائل التي تقدّم بيان مخالفته فيها للإجماع؟ ثم ماذا أيضاً لو قاد الدليل إلىٰ حكم أو نتيجة غير ما اعتقد المجتهد أو غلب علىٰ ظنه أنها تحقق المصلحة المطلوبة؟ اللهم إلّا أن يكون قد تصوَّر حكماً مسبقاً ثم شرع يبحث له عن قولٍ يدعمه ويؤيده من فتاوىٰ أئمةٍ وعلماءَ سابقين ثم دعم هذه الأقوال بالأدلة، كما فعل الشيخ عندما استشهد في مسألة الدية وعدم وجود الإجماع عليها بقول ابن عُلَيّـةَ وشيخه الأصم من المعتزلة، رغم أنهما ليسا من الصحابة ولا من صالحي علماء التابعين أو تابعيهم الذين قال الشيخ إنّ فتاواهم لا تقل قيمتها عن قيمة فتاوىٰ الأئمة المتبوعين!!

ومما يؤكّد تناقض كلام الشيخ منهجياً وأصولياً في حديثه عن الاجتهاد الانتقائي والجامع بين الإنشاء والانتقاء؛ أنه في حين يؤكّد علىٰ الانتقاء والاختيار من أقوال العلماء

السابقين، نجده ينصُّ علىٰ أن أقوال العلماء إذا تعارضت تساقطت، فإذا كانت كذلك عند التعارض، فأي معنىً يبقىٰ للانتقاء من أقوال متساقطة حتىٰ لو كانت أدلتها معروفةً؟!

وإذا أردتَ أن ترىٰ هذا التناقض بنفسك فما عليك إلّا أن تقرأ ما قاله الأستاذ القرضاوي في ردّه علىٰ فتوىٰ الشيخ محمد سيّد طنطاوي التي أجاز فيها ربا البنوك، ففي ذلك الردّ يقول الشيخ:

«وقد اعتمد فضيلة المفتي فيما اعتمد علىٰ فتوىٰ الإمام الأكبر الشيخ شلتوت في إباحته عائدَ صندوق التوفير، والواقع أنّ الاستدلال بفتوىٰ زيدٍ وقول عمروٍ من العلماء هو استدلالٌ بغير دليل؛ لأنّ كلَّ واحد يُؤخذ من كلامه ويترك إلّا المعصوم ﷺ، وقد جاءت الآثار بالتحذير من زلّات العلماء، ولأنّ قول هذا العالم يعارضه قولُ عالم آخرَ مثله، وربما قول علماء آخرين، وهنا يقول العلماء عن قوليهما: تعارضا فتساقطا، إنما الدليل ما كان حجةً شرعيةً مستمدةً من محكم الكتاب وصحيح السنة والقواعد الشرعية المجمَع عليها، ثم ما يدرينا لعل هذا العالم رجع عن رأيه ذاك فلم يعد تقليدُه فيه جائزاً؟ حتىٰ عند من يجيزون التقليد للأحياء أو الأموات»[١].

وكلام الأستاذ القرضاوي هذا لا يناقضُ كلامَه عن الاجتهاد الانتقائي فقط، بل يناقض وينقض استدلالاتِه السابقةَ في المسائل التي خرق فيها الإجماع.

فأين دليلُه من محكَم الكتاب وصحيح السنة والقواعد الشرعية المجمَع عليها عندما أفتىٰ ببقاء المرأة إذا أسلمت مع زوجها غير المسلم إنْ شاءت، وليس له دليلٌ إلا ما نقله عن عمر وعلي والزهري، وهي أقوالٌ مجرَّدةٌ عن أي دليلٍ من محكَم الكتاب أو صحيح السنة؟

وأين دليلُه من محكَم الكتاب وصحيح السنة علىٰ تقسيمه الردةَ إلىٰ مغلَّظة ومخفّفة؟ وأين النصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية التي جعلَتْه يقول: إنّ عقوبة الردة المخففة هيَ

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فوائد البنوك هي الربا الحرام.

السجنُ لا القتل؟ واستدلاله بفعل عمرَ أو قولِ النخعي استدلالٌ بدون دليل، فقد أوردها مجرَّدةً من ذلك؛ لأنها نُقلت إلينا هكذا، وأنا علىٰ يقين أنّ الشيخ لو وجد هذه الأقوال مع أي دليلٍ استند عليه قائلوها لذكره واعتمده مقدِّماً له علىٰ الأحاديث الواردة في حكم المرتد وهو القتل، وكيف لا وقد قدَّم قولَ عمرَ والنخعي مجرَّدين!!

والأمرُ نفسُه يقال عن كلامه في مسألةِ فناء النار في الآخرة، ومسألةِ رجم الزاني المحصَن، ومسألة دية المرأة.

الأستاذ القرضاوي يقول: إنّ الآثار حذّرتْنا من زلّات العلماء، في ردّه علىٰ استشهاد الشيخ طنطاوي بكلام شلتوت في إباحة عائد صندوق التوفير، فبأي معيار يَعُدُّ ما قاله شلتوت زلّةً على الرغم من أنه دلّل علىٰ فتواه بما يراه يصلح حجّةً في نظره، وبالاستدلال نفسِه الذي يدعو إليه الشيخ القرضاوي، وهو الترجيح بما يناسب البيئة والعصر والزمان والمكان، بينما يسمّي ـ أي القرضاوي ـ أقوالَ العلماء التي يستشهد بها: استئناساً؟!

ويقول: إنّ قول العالم إذا عارضه قول عالم آخر فإنّ القولين يتساقطان.

ويقول: وما يدرينا لعلّ هذا العالم رجع عن فتواه، فلم يعد تقليده فيها جائزاً.

واعتراضات الشيخ هذه لو طُبِّقت علىٰ فتاواه التي خرق فيها الإجماع، والتي سبق الحديث، عنها لقيل له: إنّ من استشهدت أو استأنستَ بأقوالهم من العلماء لإثبات عدم وجود إجماع في تلك المسائل.. استشهادٌ واستئناسٌ بأقوال شاذة تُعد من زلّات العلماء، والآثارُ جاءت محذِّرةً من زلّاتهم، وأنّ تلك الأقوال وهي لعالم أو اثنين أو ثلاثة عارضَتْها أقوال علماء آخرين، وقول العالم ـ كما قررتَ ـ إذا عارضه غيره نتج عنه تساقط القولين، ومِن ثَم لم يعودا يصلحان للاحتجاج، فكيف بقول أو قولين عارضا ما اتفقت عليه كلمةُ علماء الأمة أجمعين؟! إنّه عندها لا يوصف بالسقوط فقط، بل يُنكَر غايةَ الإنكار، ويُحكَم عليه بالشذوذ لمخالفته لما هو معروفٌ وثابت.

ويقال له أيضاً: حسب ما قررت ما يدرينا لعل عمرَ وعلياً والزهريَّ رجعوا عمّا نُقل عنهم من فتوىٰ ببقاء المرأة إذا أسلمت مع زوجها غير المسلم؟[١] ولعل عمر والنخعي والثوري رجعوا عن فتواهم بسجن المرتد بدل قتله؟ هذا إذا صحت الرواية عنهم في ذلك، فكيف وقد خالف قولُهم هذا ما ثبتَ من صحيح السنة الصريحة من الأمر بقتل المرتد: «من بدّل دينه فاقتلوه»، والشيخ جعل من مزالق الاجتهاد المعاصر: (الغفلةَ عن النصوص)! زد علىٰ ذلك أنّ ما نُقل عن الثوري في ذلك معارَضٌ بما هو ثابتٌ عنه من الفتوىٰ بنفس ما عليه علماء الأمّة. وما يدرينا لعلَّ ابنَ عُلَيّـةَ ـ علىٰ افتراض أنه الأب ـ قد رجع عن فتواه بأنّ دية المرأة مساويةٌ لدية الرجل؟ وما يدرينا لعلَّ عمرَ وابنَ مسعود وأنساً قد رجعوا عمّا نُسب إليهم من القول بفناء النار؟ على الرغم من أنّ ما نُقل عنهم لم يصح من حيث الرواية أولاً، كما أنهم لم يصرِّحوا بالفناء ثانياً، وكلمة (ما يدرينا) هذه تُقال عن جميع الفتاوىٰ الشاذة ـ أو ما سمّاه الشيخ: زلاّت العلماء ـ التي نقلها واستشهد بها.

وخلاصة القول: أنّ كلام الشيخ عن الاجتهاد الانتقائي إلىٰ جانب مناقضته لمبدأ الاجتهاد المطلق الذي يرىٰ نفسه حائزاً لصفاته، يتناقض أيضاً مع ما يريد أن يؤصِّل له، وهو الانتقاء من الآراء الموروثة، بناءً علىٰ الترجيح بين الأدلة، وميزان الترجيح: ملائمة القول أو الفتوىٰ للزمان والمكان والبيئة؛ لأنّ هذا المعيار في الترجيح بين الأدلّة لا يكون إلّا إذا كان الشخص القائم بالترجيح قد قضىٰ مسبَقاً بأنّ هذه الفتوىٰ أو ذاك القول ملائمٌ لِـمَا ذُكِر دون نظر إلىٰ ما استند إليه من أدلّة، وإلّا فما يدري الباحث أو المجتهد أنّ الأدلّة ستقود إلىٰ ما ظن أنّه ملائم أو مناسب للزمان أو المكان إنْ لم يكن قد حكم مسبقاً بذلك؟! إذ الأدلّة قد تقود إلىٰ نتيجة غير ما حكم به الباحث من الـمُلاءَمة بعد النظر في الأدلّة، وهذا هو موضع التناقض في كلام الشيخ، ولعلّه أدرك ذلك فأراد أن يعالج هذا التناقض بالتأكيد علىٰ أنّ الانتقاء الذي يدعو إليه لا يكون إلّا بالنظر في أدلة الأقوال وبراهينها، وموضع التناقض كما

---

(١) هذا علىٰ افتراض صحة النقل، وهو ما لم يثبت.

قلنا من قبل: أنه يدعو إلىٰ الانتقاء المبنيِّ علىٰ ما يناسب الزمان والمكان، وفي ذات الوقت يريده انتقاءً مبنياً علىٰ الترجيح وأخْذ ما قويت حجّته وظهرت أدلّته؟!

والحقيقة أنّ كلام الشيخ في هذه المسألة أشبه بالأحاجيّ، وأنا أدعو القارئ إلىٰ تأمل كلامه في هذا الموضوع وسوف لا يخفىٰ عليه ذلك التناقض.

وقد مرّ بنا عند الحديث عن خطوات المنهج الكلامُ علىٰ طرق دفع التعارض بين الأدلة والترجيح بينها، وذكرنا كيف أنّ علماء الأصول بينوا وجوهَ الترجيح، وأوصلوها في بعض الأدلة إلىٰ ما يزيد علىٰ المئة، غير أنّ الأستاذ القرضاوي غضَّ الطرف عن كل تلك المرجّحات التي ذكروها، وراح يكرر ويعيد عاملاً واحداً في الترجيح وهو: الملائمة للعصر، والأرفق بالناس، ومعظم الألفاظ التي استخدمها للتعبير عن عناصر الترجيح تجدها تدور علىٰ هذا المعنىٰ نفسِه وإن اختلف التعبير، وقد مرّ بنا قول الشيخ: «لنختارَ في النهاية ما نراه أقوىٰ حجةً وأرجحَ دليلاً، وفق معايير الترجيح، وهي كثيرة، ومنها: أنْ يكون القول أليق بأهل زماننا، وأرفق بالناس، وأقرب إلىٰ يسر الشريعة، وأَولىٰ بتحقيق مقاصد الشرع، ومصالح الخلْق، ودرء المفاسد عنهم».

لاحظ أنه استخدم ثلاثة ألفاظ لها المعنىٰ نفسُه تقريباً، وهي: (أليق، أرفق، يسر)، كما أنّ مصطلحات: (درء المفاسد) و(مصالح الخلْق) تندرج تحت عنوان مقاصد الشريعة التي منها التيسير ورفع الحرج، مما يجعل كل المرجِّحات تؤول إلىٰ عنصر التيسير، وهو العامل الوحيد الذي يصل به إلىٰ النتيجة التي يريد إثباتَها، أمّا لو احتكم إلىٰ المرجّحات الأخرىٰ التي ذكر أنها كثيرة ـ ولم يورد منها شيئاً ـ فإنّ النتيجة ستكون غالباً مختلفةً.

لقد تكلّم الأصوليون عن الترجيح بين الأدلّة النصّية، وبينوا أنّ له أربعة وجوه:

الأوّل: الترجيح من جهة السند: ويصل إلىٰ اثنين وأربعين وجهاً من وجوه الترجيح.

الثاني: الترجيح من جهة المتن: وله واحد وخمسون وجهاً.

الثالث: الترجيح من جهة المدلول: ويصل إلىٰ أحدَ عشرَ وجهاً.

الرابع: الترجيح بأمر خارج: ويبلغ إلىٰ خمسةَ عشرَ نوعاً من المرجّحات.

هذا إلىٰ جانب المرجّحات بين الأقيسة، وهي تقارب في عددها المرجّحات بين الأدلّة النصّية.

والأستاذ القرضاوي يضرب صفحاً عن ذكر أيٍّ من هذه المرجّحات، ولا يذكر إلّا مرجِّح التيسير وما يفيد معناه؛ لأنه المرجِّح الوحيد الذي يصل به إلىٰ تطبيق نظرية التيسير التي يدعو إليها.

ومما يؤكد ذلك أنه عندما قال بعض الفقهاء المعاصرين: إنّ اختلاف العلماء لا يجيز لنا الأخذَ بما هو أيسر من أقوالهم بل بما هو أرجح دليلاً، في ردّهم علىٰ قول الشيخ بدر متولي بأنّ الأخذَ بالإلزام بالوعد أيسر علىٰ الناس ويضبط المعاملات، ردّ الدكتور القرضاوي قائلاً: «المقصود أنه عند تكافؤ الأدلّة أو تقاربها يكون الأخذ بالأيسر من دلائل الترجيح؛ لأنّ الشريعة مبناها علىٰ اليسر ورفع الحرج، وخصوصاً في أمور المعاملات»[1].

وقد وصف الشيخ المرجِّحات بأنها (كثيرة) فيما نقلناه عنه آنفاً، وكأنه بذلك يجعل لنفسه خطّ رجعة فيما لو انتقده أحد بعدم ذكر المرجِّحات الأخرىٰ، إذ أنّ جوابه سيكون جاهزاً عندها وهو أنه قد وصفها بالكثرة، وأنه اكتفىٰ منها بذكر الأمثلة فقط.

وفي العبارة الأخيرة التي نقلناها عن الشيخ يقرر أنّ الأخذ بالأيسر يكون من دلائل الترجيح بين الأدلة المتكافئة أو المتقاربة في القوة، وهذا التقرير من الشيخ يجعلُنا نعيدُ عرْضَ فتاواه التي خرق فيها الإجماع علىٰ هذه القاعدة في تحديد نوع الأدلّة التي يقع بينها التعارض، ـ كما نصّ الشيخ ـ ما كان متكافئاً أو متقارباً في القوة، فإذا كان الأمر كذلك فأين تكافؤ الأدلّة أو تقاربُها في المسائل التي خرق فيها الإجماع؟! وترجيحاته لكل الأقوال الشاذة علىٰ الإجماعات

---

(١) د. يوسف القرضاوي، بيع المرابحة للآمر بالشراء، ص٦٥.

المنقولة في تلك المسائل بنىٰ معظَمَها علىٰ أقوال مجرَّدة عن أي دليل من محكَم الكتاب أو صحيح السنة كما اشترط، أي أنه لا توجد حتىٰ أدلّة نصية ضعيفة تسند تلك الأقوال!

فأين التساوي أو التقارب في قوة الأدلة؟! بل أين الأدلة أصلاً التي رجّحها بمرجِّح التيسير أو ما يلائم العصر حين قدّم قولَ عمر والثوري علىٰ الأدلّة في مسألة حكم المرتد وأولها الإجماع ثم قوله ﷺ: «مَن بدّل دينه فاقتلوه»؟! هذا وقول عمر والثوري والنخعي وردت جميعُها مجرَّدةً عن الدليل! فضلاً عن أنه قد قرر في آخر بحوثه أنّ أقوالَ الصحابة ليست بحجةٍ في دين الله!

وأين تكافؤ الأدلة أو تقاربها حين جعل الخوفَ علىٰ المستقبل الوظيفي أو الطعنَ في الولاء الوطني للجندي المسلم في جيش غير المسلمين دليلاً أو مرجِّحاً للفتوىٰ له بجواز المشاركة في قتال المسلمين المعادين لبلد الجندي في مقابل الإجماع المنعقد علىٰ أنّ الإكراهَ بالقتل لا يبيح للمكرَهِ قتلَ النفس المعصومة؟! لأنّ نفس المكره ليست بأَولىٰ من نفس المقتول لتساويهما في الحرمة شرعاً. والكلامُ نفسُه يقال في مسألةِ بقاء المرأة إذا أسلمت مع زوجها الباقي علىٰ دينه، وفي مسألةِ فناء النار، ومسألةِ دية المرأة، وفي قولِه بعدم وقوع الطلاق البدعي.

معنىٰ قولِ الفقهاء:

(هذا اختلافُ عصر وزمان، وليس اختلافَ حجة وبرهان):

ومما يجدر ذكره أنّ الشيخ يستدل في حديثه عن الاجتهاد الانتقائي واختيار ما هو أوفق بعصرنا ومجتمعاتنا بمخالفة أبي يوسفَ ومحمدٍ لأبي حنيفة في بعض القضايا، لتغيُّر زمانهما عن زمانه، وكيف أنّ علماء المذهب الحنفي يفسّرون هذا الاختلاف في الفتوىٰ بقولهم: هذا اختلافُ عصرٍ وزمان وليس اختلافَ حجّةٍ وبرهان[1].

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص٢٢.

وليس في قول علماء المذهب الحنفي هذا ما يؤيد كلام الشيخ القرضاوي في الترجيح بالأيسر والأوفق، إذ كلام شيوخ المذهب إنما قصدوا به الفتاوىٰ التي مبناها علىٰ العرف أو المصلحة، ومن المقرَّر أنّ ما كان من الأحكام كذلك فإنّه يتغير بتغيرهما.

من ذلك: أنّ أبا حنيفةَ يرىٰ أنّ الإكراه لا يتحقق من غير السلطان لما شاهده في عصره من أنّ القدرةَ علىٰ ذلك كانت لذوي السلطان فقط، في حين نجد الصاحبَين يقرِّران تحققَ الإكراه من غيره لتغير الحال في عصرهما، حيث صار لكل ظالم القدرةُ علىٰ إيقاع ما هدّد به لفساد الزمان.

ومن ذلك أيضاً: ذهاب المتقدّمين من أئمة الحنفية إلىٰ سقوط خيار الرؤية لمشتري الدار، حيث يكتفي برؤية ظاهرها وإحدىٰ غرفها؛ حين كان العرف يقضي ببناء الدار متساوية الغرف؛ فلما تغير عُرف الناس في البناء وأضحت الغرف غيرَ متماثلةٍ أفتىٰ المتأخّرون بثبوت الخيار؛ لرفع الجهالة عن المبيع[1]، والأمثلةُ علىٰ تغير الأحكام لتغير العرف كثيرةٌ في المذهب، نكتفي منها بما ذكرنا خوفَ الإطالة.

والمقصود هنا بيان أنّ نص أئمة المذهب الحنفي أو غيرهم من الفقهاء في تعليل اختلاف الفتوىٰ مع اتفاق النازلة علىٰ أنه (اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان) إنما قصدوا به الأحكام التي مبناها علىٰ العرف أو المصلحة، فهذه تتغير بتغيرهما، وما سوىٰ ذلك فلا، والأستاذ القرضاوي يريد سحب رداء هذه القاعدة حتىٰ علىٰ المسائل التي وردت فيها نصوصٌ صحيحةٌ صريحة، بحجة أن فيما استنبطه القدماء أحكاماً لم تعد تلائم عصرنا، ويتأكد لنا ذلك إذا علمنا أنه يستثني من مسائل الاجتهاد ما ورد فيه دليل قطعي الثبوت والدلالة، وهو ما يسميه (الثوابت) وما عدا ذلك فهو من الظنيات؛ مما يعني عنده جواز الاجتهاد فيها وتبدل هذا الاجتهاد، فإذا انضم إلىٰ ذلك (التيسير) كمبدأ أساسي للترجيح

---

(١) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، ص١٨٥.

عنده فلك أن تتصوَّر ما سيحل بعروة الفقه بحجة أنه من الظنون! فأداة الترجيح بالتيسير ستجعل معظم الأحكام إن لم تكن كلها تؤول إلىٰ الإباحة أو الكراهة أو الندب لمن أراد ذلك؛ ويكاد يختفي مصطلحا (الواجب والحرام) من الأحكام التكليفية!! خاصةً أن الشيخ قد أكّد أن التحريم لا يثبت إلا بدليل قطعي، وأن دلالة الأمر المجرَّد للندب؛ والغرض من ذلك كما قال عند كلامه عن المراد من فقه التيسير: تقليصُ دائرة المحرَّمات والواجبات، وسيأتي مزيد بيان لذلك إن شاء الله.

* * *

كلمةٌ عن التلفيق الذي يدعو إليه الشيخ وبيان أنه يؤدي إلىٰ العمل بالمتناقضات

تكلّم الأستاذ القرضاوي كما مرّ بنا عن الاجتهاد الانتقائي، واعتبر أنه قد نأخذ جزءاً من قولٍ لعالم، ونأخذ جزءاً من قولٍ لعالمٍ آخر، وتكون النتيجة حكماً جديداً، وقال: إن هذا ليس من التلفيق! وقد بينتُ تناقضَه في هذا، وخلاصته أنه يقول: إن التلفيق أخْذ القولِ بدون دليل، أما ما يدعو إليه فهو انتقاء ما قويت حجّته من الأدلة، وهذا تناقض؛ إذ كيف يكون انتقاءً لما يناسب الزمان، وفي ذات الوقت اتباعاً لما يؤدّي إليه الدليل؟! فالحكم إما يتم انتقاؤه بناءً علىٰ مناسبته للزمان، وإما لقوة دليله بمقتضىٰ الاجتهاد، وإلا كيف يكون العمل إن كان مناسباً للزمان ولكنّ دليلَه ضعيف؟ أو كان غيرَ مناسب ودليله قوياً؟ ثم إن مَن بلغ رتبةَ الاجتهاد يجتهدُ بالنظر في الأدلة، ولا يحتاج إلىٰ انتقاءٍ ولا تلفيق.

وهنا مسألةٌ مهمة: وهيَ أن العلماء عندما تكلموا عن حكم التلفيق والملفَّق كانوا يتكلّمون عن المقلّد الذي قد يعمل بمسألةٍ مركبةٍ من أجزاء اختلف العلماء في حكمها، إذ العاميُّ لا مذهبَ له، من هنا بحثوا في مسألة عمله الملفَّق، وصحته من بطلانه، ولم يذكروا في حديثهم عن المجتهد ما إذا كان يجوز له التلفيق أم لا؛ إذ من المعلوم أن شأنَه قائمٌ علىٰ الاجتهاد في الأدلة.

الأستاذ القرضاوي يستشهد بقانون الوصية الواجبة الذي ينقضُ رأيه في التلفيق!

لقد رد الأستاذ القرضاوي في كتابه «بيع المرابحة» علىٰ المانعين لهذه المعاملة الذين انتقدوا قول المجيزين بأنه ملفَّق من قولين: الأول للشافعي، والثاني لابن شبرمة، وموضع النقد: أن

الشافعي يجيز الجزء الأول من المعاملة، لكنه لا يجيز جزءها الثاني؛ فكيف نأخذ بقسم من كلامه ثم نترك الآخر؟ وكانت زبدة رد الشيخ: أنّ ما يقوله المحتجّون هو قول المذهبيين في عصور التقليد الأخيرة؛ غرضهم من ذلك منع الناس من التحوّل عن مذاهبهم! ثم بعد هذه المقدمة الإنشائية تكلم عن جواز التلفيق، وأعاد نفس الكلام عن الاجتهاد الانتقائي.

والخلاصة أن الشيخ أراد أن يثبت صحة هذا الاجتهاد الانتقائي التلفيقي، وصحة ما ينبني عليه، وزاد عليه ما أسماه: الاجتهاد الجامع بين الانتقاء والإنشاء، وضرب مثالاً علىٰ منفعة هذا الاجتهاد بقانون الوصية الواجبة الذي بُني عليه، والقانون يتكون من عدة مواد، سأذكر منها مثالاً واحداً فقط شاهداً علىٰ التناقض الذي ينجم عن هذه الطريقة في بناء الأحكام.

خلاصة القانون: أنه يجب علىٰ الشخص الوصية لفرع ولده الذي مات في حياته بنصيبه الذي كان سيرثه لو كان حياً، وإذا كان الولد الميت بنتاً تكون الوصية للطبقة الأولىٰ فقط من أولادها، وإن كان الميت ذكراً كانت الوصية لأولاده الذكور وإن نزلوا ما لم تتوسط أنثىٰ؛ فإن توسطت فلا يستحق مَن وراءها من الذكور الوصيةَ، علىٰ أن يحجب كل أصلٍ فرعَه دون فرع غيره.

وشهد شاهدٌ من أهلها:

لقد انتقد هذا القانون الشيخ أحمد إبراهيم المصري رحمه الله، الذي كان عضواً في اللجنة التي شكلت عام **١٩٣٦** لعمل مشروعات لقوانين الميراث والوقف والوصية التي منها المادة التي ذكرناها، وذكر أن اللجنة قيل لها: أن تأخذ أحكامَ مشروعاتها من المذاهب الفقهية كلها، ولا تقتصرَ علىٰ المذاهب الأربعة، كما مُنعت أن تجتهد في وضع الأحكام بالاجتهاد؛ ولهذا كانت المشروعات ملفَّقةً من كل المذاهب!

و بيّن أن المسألة الملفّقة لا تصح إلا إذا جاز أن يكون للاجتهاد فيها مجال؛ بحيث لو

قال بها إمام مجتهد كان قوله مقبولاً، أما إن كانت مبنية علىٰ أصلين متناقضين فالقول بها مردود عقلاً وشرعاً؛ للتناقض بين أجزائها، والشرعُ لا يأتي بالمتناقضات خصوصاً في مسألة واحدة، وقال: إن اللجنة وقعت في هذه الغلطة في كل مشروع من مشروعاتها الثلاثة، وضرب الشيخ أمثلة ثلاثة وضح به هذا التناقض.

المثال الأول: أنّ توريث ذوي الأرحام فيه قولان عند الفقهاء، قولٌ بالتوريث، وقولٌ بعدم التوريث، ولكل دليله، ولم يقل أحدٌ بتوريث البعض وحرمان البعض الآخر لعدم الدليل علىٰ ذلك إلا التحكّم.

لكن اللجنة فعلت ذلك فورّثت البعض وحرَمت البعض، فإذا كان الدليل الراجح عندها هو التوريث، فالوقوف به عند حد معين عملٌ بالدليل الأول في بعضهم، وعملٌ بالآخر في الباقين، مع أن كل دليل من الاثنين يستلزم شمولهم إما بالتوريث وإما بالمنع، ثم إنّ القول بالتوريث مُناطٌ بصفة كونهم ذوي رحم، فكلما تحققت هذه الصفة استحق صاحبها الإرث، سواء قرب من الميت أم بعد.

المثال الثاني: نصّت المادة الثلاثون من مشروع الوصية علىٰ أنه إذا كانت الوصية بالمنفعة لأكثر من طبقتين بطلت فيما زاد عليهما، وقد بنت اللجنة صحة الوصية للطبقتين الأوليين أخذاً من مذهب مالك الذي يجيز الوصية إطلاقاً لمن سيوجد، وأما حرمان من بعدهما فمبنيٌّ علىٰ مذهب ابن أبي ليلىٰ الذي لا يجيز الوصية بالمنافع إلا للموجود. والمتأمل في هذا القول سيرىٰ أنه مبني علىٰ نفس المبدأ المتناقض في المثال الأول.

وقد ذكر الشيخ **مثالاً ثالثاً** لم أذكره خوف التطويل، ثم ختم حديثه عن التلفيق ومسألة التناقض في مبادئ بناء الأحكام قائلاً: «وبالجملة فيجب أن يكون التشريع مبنياً علىٰ أساس من المنطق السليم، والفقه الصحيح، لا علىٰ الأهواء والأقوال التي يضرب بعضها بعضاً، وتذهب باحترام الشريعة، وقاها الله شرّ ذلك»[1].

---

(١) عبد الفتاح أبو غدة، تراجم ستة من فقهاء العالم الإسلامي، ص١٣٣، ١٣٤.

والآن لو عدنا إلىٰ قانون الوصية الواجبة الذي ضربه الأستاذ القرضاوي مثالاً علىٰ الاجتهاد الجامع بين الانتقاء والإنشاء؛ سيسهل علينا رؤية التناقض في الفقرة التي نقلناها منه، بعد بيان الشيخ أحمد إبراهيم السالف لسبب الخطأ في تلك المشروعات.

ففي مثال الوصية الواجبة وقعت اللجنة في التناقض نفسِه، فأوجبت الوصية للأقارب من غير الورثة بناءً علىٰ رأي ابن حزم ومَن رأىٰ رأيه، وحدّدت مَن يأخذ من الأقارب ومقدار ما يأخذ بناءً علىٰ رأي الجمهور في تقسيم الميراث على مستحقيه.

وموضع التناقض في بناء هذا الحكم يكمنُ في أنّ الجمهور الذين أخذَت اللجنةُ بتقسيمهم للميراثَ علىٰ مستحقيه لا يرون وجوب هذه الوصية ابتداءً، كما أنّ ابنَ حزم القائلَ بوجوبها أطلَقَ فلم يُحدِّد طبقةً ولا مَن يأخذ ولا مقدارَ ما يُعطىٰ، فكيف يُطبَّقُ مبدأُ توزيعِ القائلون به لا يرون وجوبَ هذه الوصية أصلاً! كيف يطبَّقُ هذا المبدأ علىٰ وصيةٍ القائلُ بوجوبها لا يرىٰ لها مقداراً ولا طبقةً؟!

فإذا كان الدليل الراجح عندها هو التوريث، فالوقوف به عند حد معين عمل بدليل الجمهور في المنع في بعضهم، وعملٌ برأي ابن حزم ومَن نحا نحوه في الباقين، مع أن كل دليل من الاثنين يستلزم شمولهم إما بالتوريث وإما بالمنع.

وأحسب أن فيما ذكر خير برهان علىٰ بطلان هذا الاجتهاد الانتقائي الإنشائي بعد أن ثبت أنه في مجمَله قائمٌ علىٰ الجمع بين أجزاءِ أحكامٍ بُني كل منها علىٰ مبدإٍ يناقض ما بُني عليه الجزء الآخر، وهو المنهج الذي سَنّه الشيخ المراغي، ووجّه اللجنة المذكورة إلىٰ السير عليه، قائلاً لأعضائها: «ضعوا من المواد ما يبدو لكم أنه يوافق الزمان والمكان، وأنا لا يعوزني بعد ذلك أن آتيكم بنص من المذاهب الإسلامية يطابق ما وضعتم!!».

هذا المنهج الجامع للمتناقضات هو الذي أوقع اللجنة في تلك الأخطاء، وهو ما تفطّن له الشيخ أحمد إبراهيم رحمه الله، وأدرك خطورته علىٰ بنيان الفقه؛ فكتب يبين ذلك للجنة التي

يبدو أن تلاميذ مدرسة التجديد كانوا يسيطرون عليها، ويبدو من كلام الشيخ أنه كان في جدال معهم بشأن خطأ منهج اللجنة، وهذا واضحٌ من قوله الذي ختم به الأمثلة الثلاثة التي ساقها لبيان عدم صحة المبدأ الذي بنيت عليه مشروعات تلك القوانين، إذ وعد بمزيد من البيان لهذه المسألة، بياناً يقضي علىٰ كل شبهة وجدال وتشغيب وعناد بشأنها، كما قال[1].

* * *

(١) عبد الفتاح أبو غدة، تراجم ستة من فقهاء العالم الإسلامي، ص١٢٩ - ١٣٤.

فقه التيسير
قطبُ الرَّحىٰ في فتاوىٰ الشيخ القرَضاويّ

إنّ كل ما سبق ذكره من خروقات للشيخ في مسائلَ مجمَعٍ عليها، إضافةً إلىٰ تناقضه في حجية الإجماع وشروطه وبعض القضايا الأصولية الأخرىٰ التي مرّ بنا ذكرها، إنما يعود سببها إلىٰ جملة من العوامل التي أثرت في تفكير الشيخ الفقهي، وجعلته يقع في هذه التناقضات، ولعل أكثر هذه العوامل تأثيراً هو مسألة: (التيسير).

فالقارئ لفتاوىٰ الشيخ وبحوثه لن يخطئ ملاحظة استحواذ هذه الفكرة ـ أي فكرة التيسير ـ علىٰ الشيخ، حتىٰ لكأنها قطب الرحىٰ الذي تدور عليها فتاواه وكلامه في الفقه.

ولا تكاد تمر مناسبة إلّا يتحدث فيها عن التيسير، ويحشد لذلك كل ما يمكنه من الأدلّة النقلية والعقلية، وانظر لترىٰ مثالاً علىٰ ذلك مقدمةَ كتابه «فتاوىٰ معاصرة»، وكذلك دافعَ في كثير من فتاواه داخل الكتاب عن فكرته هذه. ومن ذلك أيضاً ما قدّم به لكتابه «بيع المرابحة»، وفي ردّه علىٰ الردود بشأن فتواه في هذا الموضوع، وفي حديثه عن فقه الأقليات والأسس التي يجب مراعاتها فيه، وهو منشور ضمن مقالات المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.

ويصف الشيخ منهجه في الفتوىٰ واعتماده مبدأ التيسير في ذلك بأنه: منهج الرسول ﷺ ومنهج أصحابه رضوان الله عليهم، أمّا الفقه بعد ذلك فقد أخذ يتباعد مع مرّ العصور عن ذلك المنهج ويميل إلىٰ التشديد، يقول الشيخ: «وكان منهج الصحابة ومن تخرّج علىٰ أيديهم

هو التيسير والرفق بالناس، ثم بدأ التشديد يدخل علىٰ العلماء شيئاً فشيئاً، وعصراً بعد عصر، حتىٰ أصبح هو طابع المتأخّرين»(١).

ويقول: «إذا كان هناك رأيان متكافئان: أحدهما أحوَط، والثاني أيسَر، فإني أوثر الإفتاء بالأيسر، اقتداءً بالنبي ﷺ الذي ما خُيّر بين أمرين إلّا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً»(٢).

خُلاصة أدلّة الشيخ في دعوته إلىٰ فقه التيسير:

يستدل الشيخ في دعوته إلىٰ تغليب روح التيسير والتخفيف علىٰ التشديد والتعسير بأمرين ذكرهما في مقدمة كتابه «فتاوىٰ معاصرة»(٣):

الأوّل: أن مبنىٰ الشريعة قائم علىٰ التيسير ورفع الحرج عن العباد، كما صرّحت بهذا نصوص القرآن والسنة في عدّة مواضع، من ذلك قوله تعالىٰ: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] إلىٰ غير ذلك من الآيات التي حرّمت الغلو في الدين، وهي كثيرة.

أمّا نصوص السنّة فمنها قوله ﷺ: «يسّروا ولا تعسّروا، وبشّروا ولا تنفّروا»(٤)، وقوله: «إنما بعثت بحنيفية سمحة»(٥)، هذا إلىٰ جانب أحاديث أخرىٰ نهىٰ فيها الرسول ﷺ عن الغلو في العبادة، أو تحريم الطيبات، وبين أنّ مَن فعل ذلك فقد رغب عن سنته.

الثاني: طبيعة العصر الذي نعيش فيه، حيث طغت المادية، وكثرت المغريات بالشر، والمعوقات عن الخير، وأصبح المسلم لذلك يعيش في محنة قاسية.

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فتاوىٰ معاصرة (١: ١١).

(٢) المرجع السابق (١: ١٣).

(٣) المرجع السابق (١: ١-١٣).

(٤) رواه البخاري ومسلم.

(٥) رواه أحمد.

وبناءً علىٰ ما سبق خلص الشيخ إلىٰ القول: «ولهذا ينبغي لأهل الفتوىٰ أن ييسّروا عليه ما استطاعوا، وأن يعرضوا عليه جانب الرخصة أكثر من جانب العزيمة؛ ترغيباً في الدين، وتثبيتاً لأقدامه علىٰ طريقه القويم»(١).

وينقل الشيخ كلمةَ عمرَ بن إسحاق وهو يصف مَن أدرك مِن أصحاب الرسول ﷺ قائلاً: «لم أر قوماً أهدىٰ سيرةً ولا أقل تشديداً منهم»، ويعقب الشيخ: «وهكذا كان علماء السلف، إذا شدّدوا فعلىٰ أنفسهم، أمّا علىٰ الناس فييسرون ويخففون. ولقد وصفوا الإمام المزني... في معرض الثناء عليه بأنه: كان أشدّ الناس تضييقاً علىٰ نفسه في الورع، وأوسعه في ذلك علىٰ الناس... هذا وزمنهم زمن الإقبال علىٰ الدين، فكيف بزمننا والناس مدبرون عنه؟

إننا أحوج ما نكون إلىٰ التوسعة علىٰ الناس، وهذا ما اخترته لنفسي: أن أيسر الفروع، حين أشدد في الأصول، وليس معنىٰ هذا أن ألوي أعناق النصوص رغماً عنها، لأستخرج منها ـ كرهاً ـ معاني وأحكاماً تيسيراً علىٰ الناس، كلا، فالتيسير الذي أعنيه: هو الذي لا يصادم نصاً ثابتاً محكماً، ولا قاعدةً شرعيةً قاطعة، بل تيسيرٌ في ضوء النصوص والقواعد والروح العامة للإسلام.

ولهذا لم أتساهل قط في تحريم الفوائد الربوية من البنوك وغيرها، لأني أجد النصوص في ذلك صريحة محكمة، تتحدىٰ أي متهاون في شأنها، ولم أتساهل في أمر التدخين ـ رغم عموم البلوىٰ به ـ لأني أجد قواعد الشرع تمنعه وتأباه، وتساهلت في موضوعات أخرىٰ، لأني لم أجد من النصوص الملزمة ما يدل علىٰ التحريم، وتبنيت رأي شيخ الإسلام ابن تيمية وتلاميذه في أمر الطلاق؛ لأني وجدته يعبّر عن روح الإسلام، ومقاصد الشريعة، ويتمشّىٰ مع نصوص القرآن والسنة عند التحقيق»(٢).

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فتاوىٰ معاصرة (١: ١٠-١١).

(٢) المرجع السابق (١: ١٣-١٢).

الشيخ القرضاوي يؤصِّل لفقه التيسير الذي يدعو إليه:

ألّف الأستاذ القرضاوي رسالةً عنوانُها: «نحو أصول فقه ميسر»، بيّن فيها أصول فقه التيسير الذي يدعو إليه، وهي بمثابة الرد علىٰ المعترضين علىٰ فتاواه ومنهجه بصفة عامة، ذلك المنهج الذي جعل له شعاراً بقوله: «أنا مبشّر في الدعوة، ميسّر في الفتوىٰ»[1]، وهي كذلك ردّ علىٰ من يتهمه بتتبع الرخص.

ولم يتيسر لي الحصول علىٰ الكتاب، ولكني وجدت الأستاذ عصام تلّيمة ـ تلميذ الشيخ وحاجبه ـ قد لخص هذه الأصول في كتابه «القرَضاوي فقيهاً»[2]، وحيث إنّ التلميذ قد ألف الكتاب بطلب من الشيخ، فلا ريبَ إذن في النقل والتلخيص، وأنه يعبّر عن رأي الشيخ وفكره في هذا الموضوع.

يبدأ الشيخ حديثه عن أصول فقه التيسير بقوله:

«الفقه الميسر المعاصر المنشود ليس له أصول أخرىٰ يبتكرها غير الأصول المعروفة التي يستند إليها سائر المسلمين، فهو يستند إلىٰ القرآن والسنة والإجماع والقياس، والاستصلاح والاستحسان وغيرها من الأدلة التبعية، ولكن يتميز هذا الفقه بوقفاته الأصلية المجددة التي تنظر فيما اختُلف فيه من قضايا الأصول نظرة مستقلة في ضوء الأدلّة، بعيداً عن التقديس لكل قديم، أو الانبهار بكل جديد، بل تحرص علىٰ كل قديم صالح، كما ترحب بكل جديد نافع».

ثم يبين الشيخ تلك الأصول وشرْحها، وهي: القرآن والسنة والإجماع والقياس، والأدلّة التبعية، ورعاية مقاصد الشريعة، وملاحظة تغير الفتوىٰ بتغير الزمان والمكان والحال.

الشيخ يبين مقصودَه بالتيسير الذي يدعو إليه:

وفي هذا يقول: «إنما نريد بالتيسير هنا جملةَ أمور:

---

(١) عصام تلّيمة، القرضاوي فقيهاً، ص١٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٨٢ - ١٨٦.

١) مراعاة جانب الرخص.

٢) مراعاة الضرورات والظروف المخففة.

٣) اختيار الأيسر لا الأحوط في زماننا...

٤) التضييق في الإيجاب والتحريم.

٥) التحرر من العصبية المذهبية...

٦) التيسير فيما تعم به البلوىٰ»[١].

الملحوظات علىٰ كلام الشيخ:

الملاحظة الأولىٰ:

قولُه: إنّ التيسير كان منهج الصحابة ومن تخرّج علىٰ أيديهم، وإنّ التشديد بدأ يدخل علىٰ العلماء شيئاً فشيئاً حتىٰ أصبح طابع المتأخّرين.

هذا القول من الشيخ دعوىٰ بلا دليل! فقد ساق القول هكذا بلا أي برهان، وكأنه حقيقة علمية، في حين أن الواقع والتاريخ علىٰ خلاف ذلك، وكلامه هذا كباقي الدعاوىٰ التي يسوقها متنكِّبو المذاهب الأربعة مقدمةً منهم لتبرير عدم التزامهم بها، ولرمي أتباعها بالعصبية والجمود، وقد مرّ بك تفنيد أكثر تلك المزاعم عند نقد مقدمة «فقه السنة» للشيخ السيد سابق رحمه الله، فقد بيّنا بالدليل والتفصيل أنها مجرد دعاوىٰ أشبه ما تكون بالشائعات التي تهوي عند أول قدم من التحقيق العلميّ.

وأول ما ينقض كلام الشيخ هذا قولُه هو نفسه الذي يكرره في كل مناسبة من أنّ الناس فيهم المتشدّد كما أنّ فيهم المترخّص، وتدليلُه الدائم بمنهجَي الصحابيين الجليلين ابن عباس وابن عمر، وكذلك استشهاده باختلاف الصحابة في فهم أمره ﷺ: «لا يصلّين أحدٌ

---

(١) عصام تليمة، القرضاوي فقيهاً، ص٨٤ – ٨٥.

العصر إلّا في بني قريظة» وكيف أنّ بعضهم فهم أنّ أمره للتعجيل فصلوها في الطريق حين دخل وقتها، وصلاها الآخرون في بني قريظة أخذاً بظاهر أمره عليه الصلاة والسلام.

يقول الشيخ: «سيظل الاختلاف قائماً ما دام في الناس من يأخذ بشدائد ابن عمر، ومن يأخذ برخص ابن عباس، وما دام فيهم من يصلي العصر في الطريق، ومن لا يصليها إلّا في بني قريظة»[١].

وإذا أردت زيادةً في البيان فدونك أي كتاب يتحدّث عن الخلاف الفقهي بين العلماء، فسترىٰ بنفسك أنه ما من قول ذهب إليه فقيه مجتهد إلّا وفي الصحابة مَن قال بذلك الرأي، وخاصة في المسائل المعروفة والمشهورة، وقد تقدّم في التمهيد الذي تناول المراحل التي مرّ بها الفقه كيف أنّ المدارس الفقهية الأربعة التي كُتب لها البقاء تعود في جذورها الأولىٰ إلىٰ مدارس الصحابة في الفهم والاستنباط، وقد علمنا أيضاً أنّ كل الأئمة ـ عدا الشافعي ـ عَدُّوا أقوال الصحابة مصدراً من مصادر الأحكام، علىٰ الرغم من الخلاف بينهم في شروط الأخذ بها.

وإذا كانت هذه هي منزلة أقوال الصحابة عند أرباب المذاهب الفقهية، وهذا مقدار اندراجها في تلك المذاهب واستمداد المذاهب منها؛ فلا معنىٰ حينئذٍ للقول: بأنّ التشديد قد أخذ يدخل علىٰ العلماء شيئاً فشيئاً حتىٰ صار طابع المتأخّرين.

وإليك أيها القارئ بعض الأمثلة التي تبين صحة ما قلناه في نقض كلام الشيخ، وأنّ الواقع علىٰ خلاف دعواه:

١) **مسألة طهارة الجلود بالدباغ:** ذهب علي بن أبي طالب وابن مسعود والشافعي إلىٰ أنه يطهر بالدباغ جميع جلود الميتة إلّا الكلب والخنزير، ولا فرقَ بين مأكول اللحم وغيره، بينما ذهب عمر وابنه عبد الله وعائشة، وهو أشهر الروايتين عن أحمد وإحدىٰ الروايتين عن مالك إلىٰ أنه لا يطهر شيءٌ من الجلود بالدباغ، ولكلٍّ دليله من السنة[٢].

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فتاوىٰ معاصرة (٢: ٣٤١).

(٢) محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار (١: ٧٤).

٢) حكم الماء الذي لاقته نجاسة: ذهب ابن عباس وأبو هريرة والحسن البصري وابن المسيب وعكرمة وابن أبي ليلىٰ والثوري وداود والنخعي ومالك والغزالي إلىٰ أنه لا ينجس ولو كان قليلاً إلّا إذا تغير. بينما نجد عمرَ بن الخطاب ومجاهداً والشافعية والحنفية وأحمد وإسحاق علىٰ أنه ينجس وإن لم تتغير أوصافه، ولكل فريق دليله علىٰ ما ذهب إليه[١].

٣) مسألة غسل المني إذا أصاب الثوب: ذهب عمر وأبو هريرة وأنس وسعيد بن المسيب ومالك إلىٰ غسله، وذهب أبو حنيفة إلىٰ غسل الرطب فقط، بينما ذهب علي وسعد ابن أبي وقاص وابن عمر وعائشة والشافعي وداود وأحمد في أصح الروايتين عنه وأهل الحديث إلىٰ طهارته[٢].

٤) مسألة نقض الوضوء بلمس المرأة: ذهب ابن مسعود وابن عمر والزهري والشافعية وزيد بن أسلم وغيرهم إلىٰ أن لمس المرأة ينقض الوضوء، فيما ذهب علي وابن عباس وعطاء وطاوس وأبو حنيفة وأبو يوسف إلىٰ أنه لا ينقض[٣].

٥) مسألة نقض الوضوء من مس الرجل لقُبُله: ذهب عمر وابنه عبد الله وأبو هريرة وابن عباس وعائشة وسعد بن أبي وقاص وعطاء والزهري وابن المسيب ومجاهد والشافعي وأحمد وإسحق ومالك وغيرهم إلىٰ أنه ناقض، فيما يرىٰ علي وابن مسعود وعمار والحسن البصري وربيعة والثوري وأبو حنيفة وأصحابه وغيرهم أنه غير ناقض[٤].

٦) باب القيء في الصيام: ذهب علي وابن عمر وزيد بن أرقم وزيد بن علي والشافعي وغيرهم إلىٰ أنّ من تعمد إخراجه بطل صومه ويجب عليه القضاء، وذكر ابن المنذر أنّ

---

(١) محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار (١: ٣٥- ٣٦).

(٢) المرجع السابق (١: ٦٥- ٦٦).

(٣) المرجع السابق (١: ٢٤٤).

(٤) المرجع السابق (١: ٢٤٩).

الإجماع قد انعقد علىٰ ذلك. ويرىٰ ابن مسعود وعكرمة وربيعة أنه لا يفسد صيام من تعمد إخراجه إلّا إذا رجع منه شيء[١].

٧) **حكم تفريق قضاء رمضان:** ذهب الجمهور إلىٰ جواز تفريق قضاء أيام رمضان، وهو قول علي وأبي هريرة وأنس ومعاذ، بينما ذهب ابن عمر وعائشة والنخعي والحنفية وبعض أهل الظاهر إلىٰ وجوب التتابع[٢].

٧) **فدية الصيام:** ذهب الجمهور إلىٰ أنّ الفدية تلزم من لم يصم ما فات من رمضان حتىٰ دخل عليه رمضان آخر، وهو قول مروي عن ابن عمر وابن عباس وأبي هريرة، وذهب النخعي، وأبو حنيفة وأصحابه إلىٰ أنها لا تلزم[٣].

هذه أمثلة فقط، ولا ريب أنّ القارئ سيلاحظ من خلالها أمرين:

الأول: صحّة ما قلناه من أنّ الخلاف الفقهي بين الأئمة، سواء من التابعين أو مَن جاء؛ بعدهم يعود في جذوره الأولىٰ إلىٰ الخلاف الفقهي بين الصحابة، الذي يؤول في حقيقته إلىٰ الخلاف بينهم في طريقة فهم النصوص ومنهج استنباط الأحكام منها.

الثاني: أنه ما من قول ذهب إليه إمام أو بعض الأئمة بالمنع أو الحرمة أو البطلان ـ وهي الأحكام التي يحاول الشيخ تقليصها كما صرّح بذلك ـ إلّا وفي الصحابة من قال بذلك، قلّ عددهم أو كثر، وهذه الملحوظة بالذات تبطل قول الشيخ: إن منهج التيسير كان منهج الصحابة وورّثوه لمن تخرّج عليهم، وأن التشديد أخذ يدخل علىٰ العلماء شيئاً فشيئاً بعد عصرهم حتىٰ أصبح ذلك طابع المتأخرين الذين يقول فيهم الشيخ: إنهم جعلوا الدين مجموعة من (الأحوطيات)! يشير بذلك إلىٰ قولهم: الأحوَط كذا.. وهي عبارة يقولونها عند

(١) محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار (٤: ٢٨٠).
(٢) المرجع السابق (٤: ٣١٦).
(٣) المرجع السابق (٤: ٣١٨).

الترجيح بين دليلين أحدهما مانع والآخر مجيز، ولهم علىٰ ذلك أدلة كثيرة منها قوله ﷺ: «دع ما يريبك إلىٰ ما لا يريبك»(١).

والشيخ، وهو يقول ذلك، كأنه يعرّض بالإمام النووي رحمه الله الذي كثيراً ما يستخدم هذه العبارة في كتابه «المجموع»، هذا إلىٰ جانب كون الأستاذ القرضاوي يصنِّف الإمام النووي في عداد المتشدّدين، وإخاله استعار ذلك من الدكتور الترابي، فهو كثيراً ما يسخر في كتاباته من قول الفقهاء الأقدمين: (الأحوَط كذا) عند تعارض نتائج الأدلة، وأنهم جعلوا الدين عبارةً عن (أحوَطيات)!

وبعد،

فبمعيار الشيخ القرضاوي فإن الصحابة الذين قالوا بلزوم الفدية لمن لم يصم رمضان حتىٰ دخل عليه رمضان آخر، ووجوب تتابع هذا القضاء، وفساد صوم من تعمّد القيءَ وهو صائم، ونقض الوضوء من لمس المرأة، ووجوب غسل المني إذا أصاب الثوب، وأن الماء ينجس بملاقاة النجاسة ولو لم تتغير أوصافه، وأن جلد الميتة لا يطهر بالدباغ؛ هذه الأمثلة وغيرها كثير، أقول: هؤلاء الصحابة بميزان الشيخ: متشدِّدون! وهذا عكس تصويره لفقه الصحابة.

بقيت مسألة في غاية الأهمية هي: أنّ الدارس للفقه الإسلامي يلحظ أنّ العالم أو المدرسة الفقهية تتردد أقواله أوأقوالها بين المنع والإجازة في بيان حكم أفعال المكلفين، وذلك تبعاً للدليل.

ففي المثال الأول من الأمثلة التي ذكرناها نجد أن ابن مسعود والشافعي يقولان بطهارة جلد الميتة ـ عدا الكلب والخنزير ـ بالدباغ، لكن نجدهما في مسألة أخرىٰ ـ كما في المثال الرابع ـ يذهبان إلىٰ انتقاض الوضوء بلمس المرأة، وفي المثال الخامس نجد الشافعي

---

(١) رواه الترمذي والنسائي.

يقول بنقض الوضوء بلمس القبُل، بينما يذهب ابن مسعود إلىٰ خلاف ذلك، وفي المثال الرابع نجد ابن عباس ـ الموصوف بالترّخص ـ يذهب إلىٰ نقض الوضوء بلمس المرأة، لكننا نجده يقول بعدم النقض بمس الذكر في المثال الخامس، والغرض من هذا الذي قلناه بيان أنّ **اختلاف العلماء من لدن الصحابة مبناه علىٰ اختلافهم في الأدلة والاستنباط**، فكل يتبع ما أدّاه إليه الدليل.

وهذه المسألة البدَهية لا يقرّها الدكتور القرضاوي؛ لأنها تنقض ما يسعىٰ إليه من تأصيلٍ لفقه التيسير، لذا لـمّا قال الدكتور رفيق المصري في ردّه علىٰ فتوىٰ الشيخ في مسألة بيع المرابحة: «التيسير يحسنه كل أحد، وكذلك التشديد يحسنه كل أحد، فلا غرَضَ للباحث الأمين في واحدٍ منهما»(١)؛ كان جواب الدكتور القرضاوي:

«وأنا أخالفه في هذا، فإنّ التيسير موافقٌ لاتجاه الشريعة، وخصوصاً في المعاملات التي قرر المحققون أن الأصلَ فيها الإذن إلّا ما جاء نصٌّ صريح بمنعه، فيوقف عنده، فمن يسّر فهو في خط الشريعة واتجاه سيرها، وهو ممثل للتوجيه النبوي الكريم: «يسّروا ولا تعسّروا»، فالقول بأنْ ليس هناك تيسير ولا تعسير وإنما هو اتباع للدلالة: قولٌ مخالفٌ لطبائع الناس ووقائع الحياة ووصايا الرسول ﷺ، ولولا احتمال أن يميل بعض الناس إلىٰ التشديد والتعسير ما أوصىٰ النبي ﷺ أصحابه، مثل معاذ وأبي موسىٰ، بقوله: يسّرا ولا تعسّرا، وبشّرا ولا تنفّرا، وتطاوعا ولا تختلفا»(٢).

هذا ما قاله الشيخ، ويلزم من ذلك عدة أشياء:

أولها: أنّ كل ما اختلف العلماء في حِلّه وحرمته، أو جوازه ومنعه، سواءٌ في العقود والمعاملات أو غيرها من المسائل فإنّ القائلين بالحرمة أو المنع أو البطلان من علماء الصحابة

---

(١) د. يوسف القرضاوي، بيع المرابحة للآمر بالشراء، ص١٠٠.

(٢) المرجع السابق، ص١١٥-١١٦.

ومَن بعدهم ليسوا موافقين لاتجاه الشريعة ولا سائرين في خطّها، ولا ممثلين للتوجيه النبوي بالتيسير وعدم التعسير، بخلاف القائلين بالإجازة أو الصحة وعدم المنع، ولا يجدي الشيخ أن يقول: لازم المذهب ليس بمذهب؛ لأنّ قوله واضح صريح في هذا المعنىٰ.

وثاني الأمور: أنّ الفتوىٰ بالمنع أو الحرمة أو البطلان لا تكون إلّا فيما فيه نصٌّ صريح، وما عدا ذلك فيُفتىٰ بجوازه تيسيراً علىٰ الناس.

والجواب عن ذلك: كيف للمجتهد أن يقول (هذا جائز) إذا كانت الأدلّة التي صحّت عنده قاضيةً بعدم الجواز أو الحرمة أو البطلان؟! وكل مجتهد يفتي بما صحّ في نظره وإن خالفه غيره في ذلك.

خذ مثلاً مسألة نقض الوضوء من لمس المرأة، فمعلوم أنّ الإمام الشافعي وعلماء مدرسته ذهب بهم اجتهادهم إلىٰ أنّ المسّ ناقضٌ للوضوء، لأدلّة رأوها وصحّت عندهم، وسواء عندهم أكان ذلك بشهوة أو بغيرها، وقبلَ الشافعي وُجِدَ في الصحابة وعلماء التابعين وتابعيهم من ذهب إلىٰ القول نفسِه، بينما نجد جمهور العلماء جنحوا إلىٰ القول بعدم النقض بصورة عامة، علىٰ خلافٍ بينهم في بعض التفاصيل، ولا يهمنا في هذا المقام معرفة أي القولين أصح وأقوىٰ في ميزان الترجيح، وإنما الذي يعنينا من هذا كله أنّ كلا الفريقين بذل قصارىٰ جهده في معرفة وجه الحق في هذه المسألة، وكلاهما مأجور علىٰ اجتهاده، أصاب أم أخطأ، وإذا عرفنا ذلك فليس لقائل أن يقول: لِـمَ لَـمْ يُفْتِ الشافعي ومَن بلغ مرتبة الاجتهاد من أصحابه بما أفتىٰ به الجمهور من عدم النقض تيسيراً علىٰ الناس ورفعاً للحرج عنهم كما يقول الاستاذ القرضاوي؟

والجواب: إنهم لو فعلوا ذلك لكانوا آثمين عند الله تعالىٰ؛ لأنهم خالفوا ما صحّ لديهم من أدلة، وحكم الله تعالىٰ في حقهم اتباعُ ما أدّاه إليه اجتهادُهم لا اجتهادُ غيرهم من العلماء، كما هو مقرَّرٌ في الأصول، غير أنّ الأستاذ لا يني ينقض ما يقرره بمكان ويناقضُه في مكان آخر، محاولة منه لتثبيت هذه الأصول التي يتوهمها لفقه التيسير!

والأستاذ القرضاوي يعرف هذه الحقيقة العلمية التي ذكرناها بشأن وجوب اتباع المجتهد لما أدّاه إليه اجتهاده، ولكن كما قلت مراراً: سيطرة فكرة التيسير عليه جعلته يقع في كل هذه التناقضات.

والطريف أن الأستاذ القرضاوي كلما أراد الخروج من تناقض علمي في كلامه عن التيسير يقع في خطأ منهجي آخر، وهذا أمر طبيعي يحدث لكل من ليس له منهجٌ أو أصولٌ ثابتة، ومن ذلك تعليق علىٰ قول بعض العلماء: (إنّ اختلاف العلماء لا يجيز لنا الأخذ بما هو أيسَر من أقوالهم بل ما هو أرجح دليلاً)، حيث عليه ردّ الأستاذ القرضاوي قائلاً:

«المقصود عند تكافؤ الأدلّة أو تقاربها يكون الأخذ بالأيسر من دلائل الترجيح؛ لأنّ الشريعة مبناها علىٰ اليسر ورفع الحرج»[1].

قال الأستاذ القرضاوي هذا الكلام فراراً من مواجهة الحقيقة العلمية المقرَّرة في الأصول، التي ذكرناها مراراً، من أنّ المجتهد يتّبع ما صحّ لديه من دليل أو أدلّة، فأراد أن يثبت صحّة ما قاله مِن الأخذ بالأيسر من أقوال العلماء بقوله: إنّ ذلك يكون عند تكافؤ الأدلّة أو تقارُبها.

فهنا نجده يلجأ إلىٰ قواعد الترجيح بين الأدلّة، ولكن كيف كان لجوؤه هذا؟ لقد ترك كل أنواع الترجيح التي ذكرها العلماء، ما يتعلق منها بجهة السند، إلىٰ جهة المتن، إلىٰ جهة مدلول النص، إلىٰ غير ذلك، وبعضُ هذه المرجّحات يبلُغ المئة؛ وعمد إلىٰ مرجِّح واحد هو (التيسير)، ضارباً صفحاً عن كل المرجِّحات الأخرىٰ؛ لأنها لا تؤدي إلىٰ ما يهدف إليه من فقه التيسير.

بيد أننا لو سلّمنا بما قال الشيخ، فهل كل ما اختلف العلماء في حكمه تكون أدلّة الأقوال فيه متكافئةً أو متقاربة؟

---

(١) د. يوسف القرضاوي، بيع المرابحة للآمر بالشراء، ٦٥.

الواقع أنّ الأمرَ ليس كذلك؛ لأن ما يراه مجتـهدٌ قوياً من الأدلّة قد يكون عند غيره ضعيفاً، فالتعارض غير قائم عند كل منهما ابتداءً.

الملاحظة الثانية:

قولُ الشيخ إنه في إيثاره للفتوىٰ بالأيسَر دون الأحوَط من القولين المتكافئين إنما يقتدي بالرسول ﷺ، مستدلاً بحديث عائشة رضيَ الله عنها: «ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلّا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً»[١].

هذا الحديث الذي هو عمدة الشيخ في التـدليل علىٰ إيثاره للأيسر من الأقوال في الفتوىٰ؛ ينقضُ الاستدلالَ به أمران:

الأوّل: أنّ التخيير المذكور في الحديث محمولٌ علىٰ أمور الدنيا لا الدين؛ وإلّا لزم من ذلك أن يكون من أمور الدين التخيير بين ما فيه إثم وما هو جائز! ويستحيل أن يكلِّف الشارع بما هو إثم، أو يخيِّر المكلَّف بينه وبين ما لا إثمَ فيه؛ لأن التخييرفي الشريعة إنما يكون بين أمرين جائزين. قال ابن حجر في شرحه للحديث: «قوله (بين أمرين): أي من أمور الدنيا؛ لأن أمور الدنيا لا إثمَ فيها... ووقوع التخيير بين ما فيه إثم وما لا إثم فيه من قِبَلِ المخلوقين واضح، وأما من قبل الله ففيه إشكال؛ لأنّ التخيير إنما يكون بين جائزين»[٢].

ولهذا استدل العلماء بالحديث السابق علىٰ وجوب رمي الجمرات أيام التشريق بعد الزوال لا قبله، لفعله ﷺ ذلك؛ ووجه الاستدلال: أنه لو كان الرمي قبلَه جائزاً لاختاره؛ لأنه أيسر وفقاً للحديث؛ فدل عدم اختياره للأيسر علىٰ أنه إثم. ودل أيضاً علىٰ أن التخيير إنما هو في أمور الدنيا.

الثاني: أنّ الحديث إذا لم يقيّد بما سبق سيكون معارَضاً باختياره ﷺ للأشق علىٰ نفسه،

---

(١) رواه البخاري.

(٢) أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري (٦: ٧١٣).

كقيامه الليل حتىٰ تشققت قدماه، مع أنّ الله غفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر، وكاختياره رمي الجمرات بعد الزوال لا قبلَه في أيام التشريق؛ فدل ذلك علىٰ وجوبه، وعلىٰ أنّ التخيير إنما هو في أمور الدنيا؛ ولو كان التخيير يشمل أمور الدين لاختار الأسهل وهو الرمي قبل الزوال؛ وفي هذا إبطال لاستدلال الشيخ بالحديث علىٰ ما يريد.

ويرىٰ الحافظ ابن حجر أنّ معنىٰ الإثم في حقه ﷺ نسبي، ولا يقصد به الخطيئة لثبوت العصمة له، وهذا عنده إذا حملنا الإثم علىٰ ما يفضي إليه، وفي هذا يقول: «لكن إذا حملناه علىٰ ما يفضي إلىٰ الإثم أمكن ذلك، بأن يخيِّره بين أن يفتح عليه من كنوز الأرض ما يخشىٰ مع الاشتغال به أن لا يتفرغ للعبادة مثلاً، وبين أن لا يؤتيه من الدنيا إلّا الكفاف، وإن كانت السعة أسهل منه، والإثم علىٰ هذا أمر نسبي لا يراد منه معنىٰ الخطيئة لثبوت العصمة له»[1].

الملاحظة الثالثة: جعل الشيخ أوّلَ أدلّته في الدعوة إلىٰ فقه التيسير كون الشريعة قائمةً علىٰ ذلك إلىٰ جانب قيامها علىٰ رفع الحرج عن العباد، واستشهد علىٰ ذلك بمجموعة من الآيات والأحاديث، غير أننا إذا نظرنا إلىٰ تلك النصوص كاملة فسيظهر لنا معنىً آخرُ لليسر ونفي الحرج وترك التشديد في أمور الدين، وهو غير المعنىٰ الذي يدعو إليه الأستاذ القرضاوي.

فقوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ جاء تعقيباً علىٰ أحكام الصيام الواردة في الآية التي قبلها، وفيها رفع رخصة الفطر في رمضان مع الكفّارة لمن قدر علىٰ الصوم، وكان كالصلة لقوله تعالىٰ: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤].

فإرادة اليسر لا العسر الذي نطقت به الآية إنما جاء عقب بيان حكم المريض والمسافر، وهذه الرخصة مجمَعٌ عليها ولم يخالف فيها أحدٌ من العلماء، غير أنّ اللافت للنظر أنّ الآية التي ورد فيها إرادة اليسر نسخت حكمَ التخيير للقادر علىٰ الصيام مع الفدية في الآية التي قبلها، وهذا من باب النسخ من الأخفّ إلىٰ الأشدّ!

---

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري (٦: ٧١٣).

وأمّا قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ فقد جاء هذا التعقيب بعد أمره تعالىٰ للمؤمنين بالجهاد في سبيله، وأي ابتلاء أعظم من الجهاد وفيه ذهاب الأنفس أو ضررها بتَلَف الأعضاء؟! وسياق الآية: قال تعالىٰ: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وهاتان الآيتان لمن أبلغ الأدلّة علىٰ أن اليسر ورفع الحرج اللذَين وردا فيهما يراد بهما غير المعنىٰ الذي يرمي إليه الأستاذ القرضاوي، وأنّ المقصودَ هو أنّ الشارع الحكيم لا يكلف عباده بشيءٍ فوق طاقتهم البشرية، فلا يأمر بشيءٍ إلّا ويعلم أنّ المكلفين يمتلكون القدرة علىٰ تنفيذه، وهو سبحانه يعلم مَن خلق، كما أنه لا ينهىٰ عن شيءٍ إلّا ويعلم أنهم قادرون علىٰ تركه، وقد جاء النص القرآني ببيان هذه الحقيقة في قوله تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وأمّا الأحاديث النبوية كقوله ﷺ: «بشّروا ولا تنفّروا، ويسّروا ولا تعسّروا...» فإنما قالها ﷺ وصيةً لأصحابه حين أرسلهم دعاةً إلىٰ الإسلام، وقد ورد في السنة تفصيل هذا التبشير والتنفير، ومِن ذلك وصيته ﷺ لمعاذ حين بعثه إلىٰ اليمن، فنبهه أولاً إلىٰ أنهم أهل كتاب فلا يدعوهم إلىٰ أركان الإسلام دفعةً واحدةً بل يتدرج بهم من التوحيد إلىٰ الصلاة ثم الزكاة إلخ..، ولا يعرض عليهم فريضةً حتىٰ يسلّموا بالتي قبلها وهكذا، وهذا من باب الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، فإنّه لو عرض عليهم أركان الإسلام جملةً واحدةً فلربما كان هذا مدعاةً لنفورهم منه.

ويلاحظ أنّ الأحاديث الناهية عن الغلو في الدين والتشديد فيه إنما وردت بشأن الغلوّ في العبادات والزيادة فيها مما يؤدي إلىٰ الملل والانقطاع، أو حَمْلِ أهل الورَع والقدرة عليه غيرَهم من الضعفاء علىٰ ما يفعلون، مما يسبب نفورَهم من الطاعات الواجبة عليهم، ومن ذلك قوله ﷺ لمعاذ حين اشتكىٰ بعض الصحابة من إطالته للصلاة بهم: «أفتّان أنتَ يا معاذ؟!» والأمثلة من هذا القبيل كثيرةٌ جداً، والغرض من ذكرها بيان أن ما ورد في السنة من

نهي عن الغلو في الدين إنما يراد به مجاوزة المشروع من العبادات والطاعات، أو ترك الرخص الشرعية في محالّها والإصرار علىٰ العزائم، فإن الله يحب أن تؤتىٰ رخصه كما يحب أن تؤتىٰ عزائمه، ولا صلَة بين هذا الذي ذكرنا وبين ذهاب المجتهدين ـ وهم ورَثة النبيّ ﷺ ـ إلىٰ تحريم شيءٍ أو منعه حسب ما يظهر لهم من أدلّة، وإلّا كان كل من يذهب إلىٰ تحريم شيءٍ أو إيجابه بناءً علىٰ دليل ظني متنطّعاً في الدين ومغالياً فيه، وقد رأينا كيف أنّ الصحابة ـ وهم أدرىٰ الناس بمقاصد الشارع ـ اختلفوا في كثير من المسائل بين محلل ومحرّم، وبين موجِب ومجيز، ولم يرم أيٌّ منهم مخالفَه بالتشدد أو التهاون في الدين، وإن كانوا يناقش بعضُهم بعضاً في الأدلّة أحياناً.

كلمةٌ وجيزةٌ لابن حزم في معنىٰ التيسير، جديرةٌ بالتأمل:

وقبل أن أغادر هذه النقطة، وهي مسألة التيسير، أسوق نصاً للإمام ابن حزم يبين فيه معنىٰ اليسر الذي يريده الله تعالىٰ لعباده، وكذلك معنىٰ الحرَج والعسر الذي لا يريده لهم سبحانه، وهي مراداتٌ جاءت في نصوص الوحي، ولم أقرأ ـ حسب اطلاعي ـ أي تفسير في بيان معانيها كالذي جاء به هذا الإمام الذي يلقّب والمدرسة التي ينتمي إليها بالمنهج الذي اتخذه، وهو الوقوف عند ظواهر النصوص، وهو تفسيرٌ يستحق الوقوف والتأمل؛ إذ أن صاحبه الظاهري لم يقف بمعاني اليسر والعسر والحرج فيه عند مآلات أفعال المكلفين في الحياة الدنيا؛ بل نبه إلىٰ أن تلك المعاني يراد بها مآلاتهم التي يستحقونها في الآخرة، حسب قيامهم أو تفريطهم في أحكام التكليف بالدنيا؛ وتفسيره هذا يزيل التعارض الظاهري الذي قد يتوهَّمه الناظر في بعض نصوص التكليف، كنسخه تعالىٰ لتخيير المريض والمسافر بين الصيام والكفارة بوجوب القضاء بعد زوال العذر، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾، فكيف يكون يسراً وهو نسخٌ من الأخفّ إلىٰ الأشدّ؟

وكيف يكون رفع الحرج عن المكلفين بفرض الجهاد عليهم، في قوله تعالىٰ: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾ وفيه ما فيه من المشقة وفوات الأنفس؟

عن هذا يجيب ابن حزم مبيناً أن اليسر ورفع الحرج في أوامر الله تعالىٰ ونواهيه وتخييره معناه: دخول المكلف في الآخرة إلىٰ الجنة ونجاته من النار؛ لالتزامه في الدنيا بأحكام الله علىٰ ما فيها من مشقة كالقتال في سبيله تعالىٰ، وفي هذا يقول:

«كل أمر من الله تعالىٰ لنا فهو يسر، وهو رفعٌ للحرج، وهو التخفيف، ولا يسرَ ولا تخفيفَ ولا رفعُ حرجٍ أعظمُ من شيء أدّىٰ إلىٰ الجنة ونجّىٰ من جهنم، وسواءٌ كان حظراً أو إباحة، ولو أنه قتل الأنفس والأبناء والآباء»(١).

الملاحظة الرابعة:

ذكر الشيخ أن علماء السلف كانوا يشدّدون علىٰ أنفسهم في حين يرخّصون ويخففون علىٰ الناس، وهذا حق، ولكن هل كان الواحد منهم يفتي لنفسه بالحرمة وللآخرين بالحلّ؟ بالطبع: لا، لأن ما يتوصل إليه باجتهاده هو حكم الله في حقه وحق مَن يستفتيه، وإنما كانوا يشددون علىٰ أنفسهم في أمور الورع، ومنها المشتبهات، أمّا غيرهم من العوام فيفتونهم بالجواز، وفرقٌ بين الفتوىٰ والتقوىٰ، فالأُولىٰ تدور بين الحل والحرمة، والمنع والجواز، والصحة والبطلان، أمّا الثانية فمدارها علىٰ مقدرة المستفتي في سلم الورع، إذ لا إلزامَ فيها، وإنما ينصح بالأورع للأقوياء، وبالجواز للضعفاء.

والغريب أن الشيخ يستشهد بما قيل في وصف الإمام المزني، وهو وصفٌ لا يؤيد دعواه، حيث جاء فيه: أنه من أشد الناس تضييقاً علىٰ نفسه في الورع، وأوسعه في ذلك علىٰ الناس، فأنت ترىٰ أنّ تضييقه علىٰ نفسه كان في أمور الورع، وتوسيعه علىٰ الناس كان في

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (٢: ١٧٦).

أمور الورع أيضاً، وليس في أمور الحل والحرمة التي يجب أن يفتي نفسَه وغيرَه فيها بما أداه إليه اجتهاده.

الملاحظة الخامسة:

من أعجب الأشياء وأطرفها قول الشيخ القرضاوي بأنّ منهجه: (التشديد في الأصول، والتيسير في الفروع)، وموضع الطرافة والعجب في هذا القول هو: كيف يكون التشديد في الأصول، والشيخ يقصد بها الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة وما ثبت بالأدلة القطعية في ورودها ودلالتها، أو ما يسميه بالثوابت؟!

إنّ التشديد في هذه الأحكام لا معنىٰ له في هذا المقام، إذ المعلوم من الدين بالضرورة لا يختص بمعرفته العلماء فقط، بل يشاركهم في هذا العلم والتشديد العوام من الناس؛ لأنها أصول، فكل مسلم يعلم أن الزنا حرام، وشرب الخمر حرام، والسرقة حرام، والكذب والغش حرام.. إلخ، فالشيخ وهو يقول: منهجي التشديد في الأصول: كأنه يقول: أنا متشدد في القول بحرمة الزنا والسرقة والغش وعقوق الوالدين، وفي القول بوجوب الصيام والصلاة والزكاة... إلخ، وهو قولٌ لا موقعَ له من الإعراب، ولا يؤدِّي إلىٰ زيادة معنىً، فكأنه بذلك يعرّف بشيءٍ معروفٍ أصلاً! غير أن قوله عقب ذلك: (والتيسير في الفروع) ساق الجملة الأولىٰ ليظهر بمظهر صاحب المنهج الوسط، الذي لا تعني دعوتُه إلىٰ التيسير تجاوزَ الأصول والأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، وإنْ كانت الأصول كما رأينا لم تسلم من انتهاك الشيخ لها، وحسبك قوله بفناء النار، وعدم رجم الزاني المحصَن إلّا إذا رأىٰ القاضي مصلحةً في ذلك، وبقاء المرأة إذا أسلمت مع زوجها غير المسلم... إلىٰ آخر خروقاته للإجماع التي سبق ذكرها وغيرها مما سيأتي ذكرُه.

الملاحظة السادسة:

ذكرَ الشيخ أنّ أصول فقه التيسير هي: القرآن والسنة والإجماع... إلخ، فهل أتىٰ فيها بجديد؟

الواقع أنه لم يأتِ بجديد، فلا الشيخ ولا غيره يستطيع أن يأتي بجديد في شأن أصول الفقه، مع أنّ دعاة التجديد يشرئبُّون إلىٰ أي أحدٍ يمكن أن يشاركهم هذه الدعوة إلىٰ تجديد أصول الفقه، حتىٰ إنْ كان من غير المتخصّصين، أملاً في أن يأتي أحدهم برأي أو فكرة يستطيعون من خلالها الانفلات من قبضة هذا العلم، بما يتيح لهم ـ علىٰ زعمهم ـ وضع الآصار والأغلال التي وضعها فقهاء المذاهب الأربعة علىٰ المسلمين خلال العصور الماضية! وكذلك نفي الحرج عن الشريعة وأهلها بمحاولة خلخلة أحكام الحدود بإيجاد تفسيرات جديدة للنصوص الواردة بشأنها.

والشيخ القرَضاوي أحدُ هؤلاء الباحثين عن مثل تلك المنافذ في بنيان أصول الفقه، فبالإضافة إلىٰ ما تقدم شرحه وبيانه في المسائل الأصولية التي تناقض فيها، نجده يحدثنا عن محاولته الحصولَ علىٰ كتاب أو بحث للدكتور حسن الترابي عن تـجديد أصول الفقه الإسلامي[1]، وكيف أنه لم يتمكن من ذلك، وهذا يدلنا علىٰ مبلغ حرص رموز هذا التيار ـ تيار التجديد ـ علىٰ إيجاد أفكار جديدة تمكّنهم من تحقيق (تجديد الدين) الذي يسعون إليه، وإلّا فما الذي يتوقعه شيخ أزهري كالأستاذ كالقرضاوي ـ الذي يلقبه البعض بالإمام، وفقيه العصر ـ من كتابة رجل قانوني سياسي كالترابي في أصول الفقه؟! والشيخ القرَضاوي نفسُه يعيب علىٰ رجال القانون عندما يكتبون في الفقه لأنه ليس مجالَهم، معللاً بذلك وقوعَهم في الأخطاء.

وعَوْداً علىٰ بدء، فقد ذكر الشيخ أنّ أصول فقه التيسير هي أصول الأحكام المعروفة، غير أنه في شرحه لها تناولها بالطريقة التي تخدم دعوته إلىٰ فقه التيسير ورفع الحرج عن مسلمي العصر، فمن ذلك:

١) حذّر عند حديثه عن الأصل الأول (القرآن) من دعوىٰ مرفوضة هي: دعوىٰ النسخ في القرآن بدون بيّنة قاطعة؛ لأنّ الأصل فيه أنه محكَمٌ غير منسوخ، وفي هذا يقول

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فتاوىٰ معاصرة (٢: ١٥٥).

الشيخ: «وقد أسرفَ بعض العلماء غفر الله لهم في ادعاء النسخ في كتاب الله بغير برهان أتاهم، حتىٰ زعم منهم من زعم أنّ آية واحدة سموها آية السيف نسخت أكثر من مئة آية! وما آية السيف هذه المزعومة؟! إنهم اختلفوا في تعيينها!»[1].

هذا ما قاله الشيخ، ونحن بدورنا نسأل: مَن هؤلاء الذين أسرفوا وزعموا بغير برهان؟

والجواب: إنهم علماء التابعين وتابعيهم، ومَن جاء بعدهم من كبار الأئمة، كابن سيرين، والشعْبي، وسفيان الثوري، وأبي حنيفة، ومالك، والليث بن سعد، والشافعي، وأحمد، والأوزاعي، والطبري، والطحاوي، وابن رشد، والنووي، وابن حجر، وغيرهم!

والنتيجة التي يرمي إليها القرضاوي هي إثبات أنّ الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول السلم وليس الحرب، وأنّ الإسلام حرّم الاعتداء، ولم يشرع القتال إلّا لصد العدوان، وهذا التأصيل الذي يسعىٰ إليه يصطدم بما قرّره علماء الأمة جيلاً بعد جيل من معنىٰ الجهاد الذي «العلم به من الضروريات الشرعية» كما يقول الشوكاني، فكلام الشيخ عن النسخ يريد به إثبات أنّ الآياتِ الداعيةَ إلىٰ عدم العدوان لم تُنسخ كما زعم السابقون، وبهذا يسلم له الاستدلال بها علىٰ ما يريد، وقد سبق أنْ بيّنا الردَّ علىٰ ما قاله بعض الشيوخ المعاصرين بشأن هذه المسألة، فلا حاجةَ بنا إلىٰ التكرار.

ووصف الشيخ لعلماء الأمة السابقين بالإسراف والزعم في مسألة النسخ هذه ينطوي علىٰ اتهامهم بالقول علىٰ الله بغير علم، وذلك حين قال إنهم أسرفوا في دعوىٰ النسخ بدون برهان أتاهم!

٢) قال الشيخ في شرحه للأصل الثاني (السنة): إنّه يلزم التمييز بين السنة التشريعية، وغير التشريعية، مستدلاً بكلام الإمام الدهلوي عن حديث تأبير النخل، إذ ليس كل ما ورد في السنة تشريع عام ملزم، ومِن ثَم لا نكلف الناس بما لم يكلفهم به الله.

---

(١) عصام تليمة، القرضاوي فقيهاً، ص١٨٣.

٣) ومن القواعد المتعلقة بالسنة التي ذكرها الشيخ عند شرحه لهذا الأصل مسألةُ دلالة الأمر والنهي، فهو يرىٰ: أنّ الأصلَ في أمر الشارع: السنية، والأصلَ في نهيه الكراهة، وقال: إن استقرار الأوامر والنواهي في السنة يسند هذا القول، والأمثلة علىٰ ذلك منها بالعشرات، مستشهداً في استقرائه بأبواب الاستحباب وأبواب الكراهة من كتاب «رياض الصالحين» للإمام النووي، يقول الشيخ:

«وأنا أرجّح هذا القول، وأرىٰ استقراء الأوامر والنواهي في السنة الشريفة يسنده ويعضده، وليس ذلك بمثال أو مثالين، بل بعشرات الأمثلة... ويكفي أن أحيل القارئ علىٰ كتاب مشهور معتمد لدىٰ أهل العلم، وهو «رياض الصالحين» للإمام النووي، فمن تتبع أبواب الاستحباب فيه وأبواب الكراهة تبين له أنه اعتمد الأمر النبوي للاستحباب والندب، كما جعل مجرد النهي دالاً علىٰ الكراهة، وأعتقد أنّ أحداً لا يتهم النووي بالترخّص أو التنازل في أمر الدين»[1].

إنّ كلام الشيخ عن ضرورة التمييز بين السنة التشريعية وغير التشريعية، وأنّ الأصل في الأمرِ النـدبُ، وفي النهي الكراهة، كل ذلك الهدف منه تقليص مساحة الواجبات والمحرّمات؛ مما يحقق مبدأ التيسير الذي يريده الشيخ.

أمّا مسألة السنة التشريعية وتميـيزها عن غيرها فقد تكلمنا عنها بما فيه الكفاية عند نقدنا لما قاله الشيخ في مسألتي رجم المحصَن وقتل المرتد، وقد وضح لك هناك صحة ما قلناه من أنّ الشيخ إنما يسعىٰ من هذه المصطلحات التي استخدمها الإمامان القرافي والدهلوي إلىٰ إيجاد وسيلة شرعية تمكّن مَن بيده السلطان من عدم إقامة هذه الأحكام، بإدخالها في باب السياسة الشرعية غير الملزمة، مما يؤدّي إلىٰ تفريغ هذه الأحكام من مضمونها وجعلها شعارات دون تطبيق، وهو بهذا يضمن شيئين، أولهما: بقاء هذه الأحكام نظرياً، ومِن ثَم لا

---

(١) عصام تليمة، القرضاوي فقيهاً، ص١٨٥.

يستطيع أحد اتهامه بخرق الثوابت أو القطعيات، وثانيهما: رفع الحرج ـ كما يتوهّم ـ عن المسلمين المعاصرين أمام طغيان مفاهيم الحضارة الغربية التي ترىٰ مجافاة هذه الأحكام وغيرها لمبادئ حقوق الإنسان والحريات العامة لما تنطوي عليه من قسوةٍ ووحشية.

والشيخ لا يتردد في التصريح بأنّ هدفه من فقه التيسير هو: التضييق في الإيجاب والتحريم، رأيناه يقول ذلك وهو يبين مراده من التيسير الذي يدعو إليه[1].

وإذا كان هذا هو الهدف الذي يسعىٰ إليه فلا ريب أنه سيعمد إلىٰ كل وسيلة يظنها صحيحةً لتحقيق هذا الغرض، وقد توهّم أنه وجد بغيته في التمييز بين أنواع السنة، ثم في القول بأن الراجح في الأمر الشرعي أنه موضوع للندب، وأن النهي موضوع للكراهة، مستشهداً بكتاب «رياض الصالحين»، مع أنّ الواقع يظهر أنه لا الرأي الأصولي ولا الكتاب المذكور يخدمان غرضه.

أمّا من حيث الرأي الأصولي: فحتىٰ القائلون بأنّ الأمر في أصل الوضع للندب، وأن النهي للكراهة، نجد أن الخلاف بينهم وبين مَن قال إن الأصل في الأمر الوجوب وفي النهي الحرمة ـ وهم جمهور علماء الأمة ـ إنما هو خلافٌ قليلُ الأثر في الواقع، إذ كثيراً ما يتفق هؤلاء وهؤلاء علىٰ القول بالحرمة أو الوجوب؛ والسبب في ذلك: أنّ الأوامر الشرعية عادةً ما تحتف بقرائن تفيد ما إذا كانت للندب أو الوجوب، وكذلك النهي عادةً ما تَرِدُ معه قرائن تفيد أنه للتحريم أو للكراهة.

كتاب «رياض الصالحين» يثبت خلاف دعوىٰ الشيخ مِن أنّ الأصلَ في النهي الكراهة!

ولا أدلّ علىٰ صحة هذا الذي نقول من كتاب الإمام النووي نفسه «رياض الصالحين» الذي ظن الشيخ أنه يخدم مسعاه، فأبواب الاستحباب فيه مبناها علىٰ أحاديث وردت في

---

(١) عصام تلّيمة، القرضاوي فقيهاً، ص٨٤-٨٥.

الإرشاد والتأديب، ومن المقرر في الأصول: أن كلاً منهما ـ أي الإرشاد والتأديب ـ قرينة صارفة للأمر من الوجوب للندب، ونفس الكلام يقال عن أبواب الكراهة، إذ التأديب وقرائن أخرىٰ غيرها صارفةٌ للنهي من التحريم إلىٰ الكراهة.

ثم إنّ ما سماه الشيخ (استقراءً) استدل له بكتاب النووي يثبت عكس دعواه، إذ لو نظرنا في كتاب الأمور المنهي عنها في «رياض الصالحين» لوجدنا الإمام النووي ذكر ستة وثلاثين باباً من تلك الأمور، وصدّر كل باب منها بقوله: «باب تحريم كذا» بينما نجده يصدّر سبعة عشر باباً فقط منها بقوله: «باب كراهية كذا»! مما يجعل القارئ يتساءل ما إذا كان الشيخ القرضاوي قد قرأ عناوين فهرس كتاب «رياض الصالحين» أم لا! فكيف يستدل بالنووي ويجعله شاهداً علىٰ صحة ما يقول ومسلكُ النووي في كتابه مخالفٌ لمراده علىٰ خطٍّ مستقيم! فأيُّ استقراءٍ هذا الذي يتكلّم عنه؟!

ثم لو كان الإمام النووي يقول بما يقول به القرضاوي في هذا الأمر، فبِمَ نفسّر ذهابه في «المجموع شرح المهذَّب» وفي غيره من مؤلفاتِه إلىٰ القول بوجوب أشياءَ وتحريم أخرىٰ؟! وهو ما يعدُّه الشيخ القرضاوي تعسيراً وتشديداً في الدين، وقد صرّح بذلك في فتاواه المعاصرة، حيث وسمَ الإمامَ النووي بالتشدّد!

الملاحظة السابعة:

قال الشيخ وهو يبين المصادر التبعية: «والتيسير المنشود للفقه يقتضي أن نأخذ بكل المصادر والأدلة التابعة للأدلّـة الأصلية، والتي اختلف فيها الفقهاء ما بين نافٍ ومثبت، ومضيّق وموسّع، وكلها تعطي ثراءً وسَعةً للفقيه، فيمكنه أن يستنبط ويخرِّج ويوسِّع علىٰ خلق الله...»[1].

هذا القول من الأستاذ القرضاوي ينطوي علىٰ خلل منهجي هو: إذا كان المجتهد

---

(١) عصام تليمة، القرضاوي فقيهاً، ص١٨٥ - ١٨٦.

ملزَماً شرعاً باتباع ما ثبتت صحّته لديه من الأدلة الكلية، فكيف يتسنّىٰ له الأخذُ بما فيه خلافٌ منها إذا أدّاه اجتهاده الأصوليّ إلىٰ عدم حجية أحد هذه الأدلّة أو بعض منها كقول الصحابي أو الاستحسان مثلاً؟!.. إنّه إن فعل ذلك كان آثماً؛ لأنّ حكم الله تعالىٰ في حقه العمل بما صحّ لديه من الأدلّة، جزئيةً كانت أو كلية، وقد سبق عند الحديث عن شروط الباحث المجتهد بيانُ أهمية تحريره للأدلة التبعية والقواعد الأصولية المختلف فيها، وأهمية التزامه بما صحّ لدَيه منها، وإلّا نتج عن ذلك أن يعمل بالقاعدة ونقيضها، وهذا كما لا يجوز شرعاً فإنه لا يستقيم منهجاً؛ إذ كيف له أن يستعمل دليلاً كلياً أو قاعدةً أصوليةً ثبت لديه بطلانها؟!

فالفقيه يستطيع الأخذ بكل المصادر التبعية في حالة صحتها لديه فقط، أمّا غير ذلك فلا، اللهم إلّا في حالة (فقه التيسير) الذي ينشده الأستاذ القرضاوي، فإنّه يقتضي ذلك؛ إذ لا يمكن الجمع بين المتناقضات إلّا بالطريقة التي يسلكها الشيخ!

وشيءٌ آخر ينطوي عليه كلام الشيخ هو: قوله إنّ الأخذ بكل المصادر التبعية يعطي الفقيه سعةً تمكنه من الاستنباط والتوسيع علىٰ خلق الله، فهو كأنه يرىٰ أنّ الهدفَ المسبَق للفقيه هو البحث عن الطريقة التي يتوصّل بها إلىٰ الأحكام السهلة، مع أنّ البحث والاجتهاد يقتضي التجرُّدَ من الأحكام المسبقة. وعليه فإنّ الفقيهَ ـ إن كان متجرِّداً حقاً ـ لا يدري هل نتيجة بحثه ستؤدِّي إلىٰ تسهيل أو إلىٰ تشديد، وإلّا فكيف نفسّر اختلافَ العلماء في نتائج اجتهاداتهم؟!

والجملة الأخيرة من كلام الشيخ تصوّر بطريقة غير مباشرة أنّ الأصلَ في الأحكام الشرعية التشديد والتضييق، وأنّ مهمة الفقيه توسيع ما ضيقته وعسّرته تلك الأحكام!

الملاحظة الثامنة:

ذكر الشيخ أنّ التيسير الذي يدعو إليه يعني: ستّة أمور، والناظر فيها يجد أنّ ثلاثةً منها فقط تخصُّ مبدأَ التيسير في الشريعة فقط، ويقول بها كل عالم وفقيه، وهي:

١) مراعاة جانب الرخص.

٢) مراعاة الضرورات والظروف المخففة.

٣) التيسير فيما تعم به البلوىٰ.

والعلماء وإن اختلفوا في مقدار أو معيار الضرورات المختلفة، وما تعم به البلوىٰ، فهم متفقون علىٰ إعمالها من حيث المبدأ. ثم إنّ هذا النوع من الرخص يدخل أصلاً في أحكام الرخصة، التي يعُدُّها بعض العلماء من أنواع الحكم التكليفي، وبعضهم الآخر يجعلها قسماً من الأحكام الوضعية، وعلىٰ هذا فكل العلماء يَعملون بمبدأ التيسير، لكن في حدود قوانين الأحكام الشرعية وقواعدها.

غير أنّ الشيخ يضيف إلىٰ المعاني السابقة المتفق عليها معانيَ أخرىٰ، تحقق له ما يصبو إليه من (فقه التيسير)، هي:

١) اختيار الأيسَر لا الأحوَط في زماننا...

٢) والتضييق في الإيجاب والتحريم.

٣) والتحرُّر من العصبية المذهبية.

أمّا المعنيان الأوّلان فقد سبق أن ناقشناهما وبيّنا بطلانهما، وأمّا التحرُّر من العصبية المذهبية، فلا يعني عند الشيخ إلّا الخروجَ علىٰ قواعد منهج البحث وكسرَ قواعده، ولقد رأينا تناقضاتِ الشيخ الناجمةَ عمّا يراه تحرُّراً من تلك العصبية، فلا حاجةَ بنا إلىٰ إعادة الكلام.

عودةٌ إلىٰ ظاهرة التناقضات:

قلنا إنّ فكرة (فقه التيسير) التي يقول بها الشيخ سيطرت عليه، حتىٰ أصبحت قطب الرَّحىٰ الذي تدور عليه فتاواه وكلامه عن الاجتهاد، مما أوقعه في كل التناقضات التي سبق الحديث عنها، غير أنني أضيف إليها بضعة تناقضاتٍ أخرىٰ، الغرضُ من ذكرها بيانُ أنّ أي فكرة إذا سيطرت علىٰ وجدان امرِئٍ ما فإنها تصبح موجِّهة لتفكيره، فإن كانت هذه الفكرة

غيرَ صحيحة ابتداءً فوقوعه في الأخطاء العلمية ـ إن كان من العلماء ـ نتيجةٌ طبيعية لذلك، لأنه في غياب المنهج تغيبُ القواعد الضابطة، وقوانين التفكير البدَهية، إذ يصبح تفكيرُه تحت تأثير ذلك المبدأ أو تلك الفكرة المسيطرة التي يظنها علىٰ شيءٍ وهيَ علىٰ خلاف ذلك، وهذا ما وقع للأستاذ القرضاوي، وإليك التناقضات:

١) تناقضه بين الاعتداد بالإجماع ورأي الأكثرية:

رأينا كيف أنّ الشيخ بين منكرٍ لحجية الإجماع ومشكِّكٍ فيها، وذلك حينما أراد الإفتاء بأقوال تخالف إجماعات علماء الأمة؛ وقد كان من مقتضىٰ ذلك ألّا يعتَدَّ بأقوال مَن لا يمثل قولهم الإجماع، من باب أولىٰ.. ألا وهم (الجمهور)، غير أنّ الشيخ في فتواه عن (الإسلام والديمقراطية) لجأ إلىٰ القول بأنّ رأي الجمهور من أسباب الترجيح في الأمور الخلافية، وفي هذا يقول: «وقد ثبت في الحديث التنويهُ بالسواد الأعظم، والأمرُ باتباعه، والسواد الأعظم يعني جمهورَ الناس وعامتهم، والعددَ الأكبر منهم، حديث روي من طرق بعضها قوي، ويؤيده اعتداد العلماء برأي الجمهور في الأمور الخلافية، واعتبار ذلك من أسباب ترجيحه إذا لم يوجد مرجِّح يعارضه، وقد ذهب الإمام الغزالي في بعض مؤلفاته إلىٰ الترجيح بالكثرة عندما تتساوي وجهتا النظر»[1].

هذا ما قاله الشيخ، ونحن هنا نتساءل: أين كان رأيُ الجمهور والتنويهُ بالسواد الأعظم والأمرُ باتباعه في المسائل التي خرق فيها الشيخُ الإجماع؟! وتأسيساً علىٰ كلامه هذا فإن رأي الجمهور راجحٌ علىٰ غيره حتىٰ وإن لم يكن قولهم في قوة الإجماع وحجيته.

زد علىٰ ذلك أنّ قوله هذا يتناقض مع ما يردده مراراً من أن الأدلة إذا تكافأت فالترجيح يكون بأيسر القولين أو الدليلين!!

لقد أضحىٰ رأي الجمهور ـ وليس الإجماع فحسب حجةً عند الشيخ في هذه الفتوىٰ؛

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فتاوىٰ معاصرة (٢: ٧١٨).

لأنه الوسيلة والدليل القوي الوحيد الذي يمكّنه من إثبات أنّ الإسلام يعتد برأي الأكثرية، ولولا ذلك لضرب به عرض الحائط كما فعل بالإجماع.

٢) تناقضه في الاستدلال بحديث مسّ المرأة:

في نقض الشيخ لأدلّة القائلين بحرمة مصافحة المرأة ذهب إلىٰ عدم صحة الحديث الذي استدلوا به، الذي أخرجه الطبراني والبيهقي، وفيه يقول الرسول ﷺ: «لأن يُطعَن في رأس أحدكم بمِخْيَط من حديد خير من أن يمس امرأة لا تحل له».

وبيَّن الشيخ أنّ الحديث علىٰ فرض صحته لا يدل علىٰ الحرمة؛ لأنّ لفظ (يمس) يراد به الجماع، أو مقدماته كالقبلة والمباشرة.

بيد أنه في فتوىٰ له أخرىٰ بشأن حكم تزيين الرجل الأجنبي للمرأة، نقض كلامَه السابق، وجعله رأساً علىٰ عقب حيث ذهب إلىٰ حرمة ذلك قطعاً، وأنّ غيرَ الزوج والمحْرَم لا يجوز له أن يمس امرأةً مسلمةً ولا جسدَها، مستدلاً بالحديث نفسِه الذي سبق أن قال فيه: إن علماء الرواية لم يصرّحوا بصحته!

يقول الشيخ: «وقد استدل بعض العلماء المعاصرين علىٰ تحريم مصافحة المرأة بما أخرجه الطبراني والبيهقي عن معقل بن يسار عن النبي ﷺ قال: «لأن يطعن في رأس أحدكم بمخيط من حديد خير من أن يمس امرأة لا تحل له»، قال المنذري في الترغيب: ورجال الطبراني ثقات رجال الصحيح...

ويلاحظ علىٰ الاستدلال بهذا الحديث ما يلي:

١) أنّ أئمة الحديث لم يصرّحوا بصحته، واكتفىٰ مثل المنذري أو الهيثمي أن يقول: رجاله ثقات أو رجال الصحيح، وهذه الكلمة وحدَها لا تكفي لإثبات صحة الحديث؛ لاحتمال أن يكون فيه انقطاعٌ أو علة خفية...

٢) أنّ فقهاء الحنفية وبعض فقهاء المالكية قالوا: إنّ التحريم لا يثبت إلّا بدليل قطعي لا شبهةَ فيه، مثل القرآن الكريم والأحاديث المتواترة، ومثلها المشهورة، فأمّا ما كان في ثبوته شبهة فلا يفيد أكثر من الكراهة، مثل أحاديث الآحاد الصحيحة، فكيف بم يشك في صحته؟!

٣) علىٰ فرض تسليمنا بصحة الحديث، وإمكان أخذ التحريم من مثله، أجد أن دلالة الحديث علىٰ الحكم المستدل عليه غير واضحة؛ فكلمة (يمس امرأة لا تحل له) لا تعني مجرد لمس البشرة للبشرة بدون شهوة، كما يحدث في المصافحة العادية، بل كلمة (المس) حسب استعمالها في النصوص الشرعية من القرآن والسنة تعني أحد أمرين:

أنها كناية عن الصلة الجنسية.

أنها تعني ما دون الجماع من القبلة والعناق والمباشرة...»[1].

وفي بيان حكم ذهاب المرأة إلىٰ الكوافير يقول الشيخ: «أمّا ذهاب المرأة إلىٰ رجل أجنبي ليزينها فهو حرام قطعاً؛ لأنّ غير الزوج والمحرم لا يجوز له أن يمس امرأة مسلمة ولا جسدها، ولا يجوز لها أن تمكّنه من ذلك، وفي الحديث: «لأن يطعن في رأس أحدكم بمخيط من حديد خير له من أن يمس امرأة لا تحل له»... رواه الطبراني، ورجاله ثقاتٌ رجال الصحيح كما قال المنذري، ورواه البيهقي أيضاً».

فالناظر في الفتوىٰ الثانية يجد أنّ الشيخ:

أولاً: سكت عن قول المنذري في الحديث: «رجاله ثقات رجال الصحيح»، مما يعني أنه يرتضي قوله، ومِن ثَم يرىٰ الحديث حجةً صالحاً للاستدلال.

ثانياً: ناقض كلامه السابق حينما قرر أنّ التحريم لا يكون إلّا بنص قاطع لا شبهةَ فيه، فكيف بم يشك في صحته؟!

ثالثاً: ناقض قوله السابق في تفسير معنىٰ المسّ.

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فتاوىٰ معاصرة (٢: ٣٢٢ - ٣٢٣).

٣) تناقضه فيما يقدَّم من المرجِّحات عند تعارض الأدلة:

نقلنا من قبل قول الأستاذ القرضاوي الذي أكّده في غير موضع من مؤلفاته الفقهية: من أنه إذا وُجِدَ رأيان أحدهما أحوَط والآخر أيسَر؛ فإنّه يؤثر الفتوىٰ بالأيسر، وحجته في ذلك أن النبي ﷺ ما خُيِّر بين أمرين إلّا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً.

غير أنّ الأستاذ القرضاوي خرج علىٰ هذه القاعدة في ردّه علىٰ فتوىٰ الشيخ طنطاوي بشأن شهادات الاستثمار حيث أجازها هذا الأخير، وجاء في ردّ الشيخ القرضاوي قوله: «بدأتَ الفتوىٰ بالتذكير بقاعدة مسلَّمة متفق عليها، وهي وجوب تحرِّي الحلال البيّن واجتناب الحرام البيّن، واتقاء الشبهات فيما لم يتبين، عملاً بالحديث الصحيح المشهور: «إنّ الحلال بيّن وإن الحرام بيّن، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقىٰ الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه...» متفق عليه..

وقد أصاب المفتي بذكر هذه القاعدة والاستدلال بهذا الحديث، وبالحديث الآخر المشهور ايضاً: «دع ما يريبك إلىٰ مالا يريبك»، وفسّره بقوله: أي اترك ما تشك في كونه حراماً، وخذ ما لا تشك في كونه حلالاً.

ومقتضىٰ تطبيق هذه القاعدة أن يترك المسلم التعامل بهذه المعاملات المعجونة بالربا؛ فإنها إن لم تكن الحرام البيـن، كما يرىٰ جمهور الثقات من العلماء، لا تخرج عن دائرة الشبهات...»[1].

هذا ما قاله الشيخ في ردّه، ويلاحظ أنّ الحديثين اللذين استدل بهما المفتي، وأيده في ذلك الشيخ القرضاوي، هما عمدة جمهور العلماء في أنه إذا تعارض نصّان أو دليلان أحدهما حاظر والآخر مبيح، فإنّ الترجيحَ يكون للحاظر؛ عملاً بنصّ الحديثين.

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فوائد البنوك هي الربا الحرام.

إذا تقرّر هذا فكيف للشيخ الخروج عن قاعدته المشهورة في الترجيح بالأيسر اقتداءً بالنبي ﷺ كما يقول؛ وهو يقرّر هنا: أن يترك المسلم هذه المعاملات؛ لأنها ـ حسب قوله ـ إن لم تكن من الحرام البين فلا تخرج عن دائرة الشبهات؟!

٤) تناقضُه في الاستدلال بأثَر: «الجماعة ما وافق الحق ولو كنتَ وحدك»:

في جوابٍ للشيخ عن سؤال بشأن الإسلام والديمقراطية قرّر أنّ: القول بأنّ (الجماعة ما وافق الحق وإن كنت وحدك).. إنما يصدق في الأمور التي نص عليها الشرع نصاً قاطعاً لا يحتمل الخلاف، أمّا القضايا الاجتهادية فلا توجد طريقة للخروج من الخلاف فيها إلّا بترجيح أحد الأقوال عن طريق التصويت، وفي هذا يقول الشيخ:

«وقول مَن قال: إن الترجيح إنما يكون للصواب وإن لم يكن معه أحد، وأمّا الخطأ فيرفض ولو كان معه تسعة وتسعون في المئة، إنما يصدق في الأمور التي نص عليها الشرع نصاً ثابتاً صريحاً يقطع النزاع، ولا يحتمل الخلاف أو يقبل المعارضة، وهذا قليل جداً.. وهو الذي قيل فيه: الجماعة ما وافق الحق وإن كنت وحدك»[١].

هذا ما قرّره الشيخ بشأن مناط كلمة ابن مسعود رضيَ الله تعالىٰ عنه، فهل التزم بذلك؟

الجواب: كلّا، لم يلتزم بذلك، فقد رأيناه ينقض غزل هذا الذي قرره هنا في ديباجة بحثه عن دية المرأة، ففيها يقول: «وها أنا أقدم بحثي للقارئ الكريم الذي ينشد الحق، ويستفرغ الجهد في تحرّي الحقيقة والوصول إليها، ناظراً إلىٰ ما قيل لا إلىٰ مَن قال، متبنياً قول ابن مسعود رضيَ الله عنه: الجماعة ما وافق الحق وإن كنت وحدك».

وموضع التناقض بين قوله هذا وقوله السابق أنه إذا كانت قضية دية المرأة مسألةً ظنيةً اجتهاديةً وليست قطعيةً حسب رأيه؛ لعدم وجود ما يسندها من نصّ صريح، أو قياس

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة (٢: ٧١٨ - ٨١٩).

صحيح، أو إجماع متيقن كما يرىٰ.. فكيف يستدل بقول ابن مسعود الذي قرر من قبل أنه لا ينطبق سوىٰ علىٰ الأمور القطعية؟!

٥) الشيخ وتناقضه في الاستدلال بحديث الفِرَق:

الكلام علىٰ هذا الحديث يندرج عادةً في مسائل الفِرَق والعقائد لا الفقه وأصوله؛ غير أن ذكره هنا إنما جاء للتأكيد علىٰ التناقض والتخبط المنهجي عند الشيخ؛ ذلك التناقض المتمثل بنقضه لكل دليل سبق له تقريره للبرهنة علىٰ حكم مسألةٍ ما؛ إذا كان يتعارض مع الحكم الذي يدلل عليه في مسألةٍ أخرىٰ يتناول بيان حكمها.

ففي كتابه «الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرّق المذموم»[1] ساق الأستاذ القرضاوي كل الأدلة التي رأىٰ أنها تثبت عدم صحة الحديث المرفوع الذي رواه الترمذي وغيره وجاء فيه: «تنقسم أمتي إلىٰ ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة». وقد بدأ أولاً ببيان عدم صحة السند، ولما فرغ من ذلك اتجه إلىٰ تعليل المتن؛ بحجة أنه يفتح الباب إلىٰ تمزيق الأمة؛ حيث ستدّعي كل فرقة أنها علىٰ الحق وما عداها علىٰ الباطل، وفي هذا يقول الشيخ: «وهنا إشكال وأي إشكال في الحكم بافتراق الأمة أكثر مما افترق اليهود والنصارىٰ من ناحية، وبأن هذه الفِرَق كلها هالكة وفي النار إلا واحدة منها. وهو يفتح باباً لأن تدّعي كل فرقةٍ أنها الناجية، وأن غيرها هو الهالك، وفي هذا ما فيه من تمزيق للأمة وطعن بعضها في بعض، مما يضعفها جميعاً، ويقوّي عدوها ويغريه بها».

هذا ما قرّره الأستاذ بشأن صحة الحديث، بيد أنه في بيانه المنشور في موقعه الذي ردّ فيه علىٰ بعض علماء الإمامية الذين انتقدوا تحذيره من تسلل الشيعة إلىٰ المجتمعات السنية؛ نجده يناقض تماماً حكمَه السابق الجازم بعدم صحة الحديث! وجدناه يقرِّر أنّ الشيعة فرقةٌ من الفرق الضالة المبتدعة، وأن الفرقة الوحيدة الناجية هيَ أهل السنة والجماعة؛ مستشهداً

---

(١) ص٢٦- ٢٩.

علىٰ قراره هذا بنفس الحديث الذي أجهد نفسه من قبل في إثبات عدم صحته! وإليك القرارَ الجديدَ للشيخ، الذي يقول فيه: «هناك فرقة واحدة من الفرق الثلاث والسبعين التي جاء بها الحديث هي وحدها (الناجية)، وكلُّ الفرق هالكة أو ضالة، وكلُّ فرقة تعتقد في نفسها أنها هي الناجية، والباقي علىٰ ضلال. ونحن أهل السنة نوقن بأننا وحدنا الفرقة الناجية، وكلُّ الفرق الأخرىٰ وقعت في البدع والضلالات، وعلىٰ هذا الأساس قلتُ عن الشيعة: إنهم مبتدعون لا كفار، وهذا مُجمَع عليه بين أهل السنة، ولو لم أقل هذا لكنتُ متناقضاً، لأن الحقَّ لا يتعدَّد»!

وكما نرىٰ ختم الشيخ رأيه في الشيعة الإمامية: بأنه لو لم يقل به لكان متناقضاً، والحقيقة أنه بقوله هذا أثبتَ وأكّد التناقضَ الذي ظن أنه قد فر منه! فقد قرر كما رأينا من قبل عدم صحة حديث الفِرَق لأنه مما يؤدّي إلىٰ تمزق الأمة، وهو ما علّل به رده لمتن الحديث، بينما في بيانه هذا يؤكد أن النجاة إنما هي لأهل السنة حسب حديث الفِرَق، وما عداهم ففي عداد أهل البدع والضلال!

ويرتبط بكلام الشيخ عن هذا الحديث تناقضاتٌ أخرىٰ منها:

أ) أن الأستاذ القرضاوي أكّد في مستهل بيانه سالف الذكر أنه قبل الرد علىٰ منتقديه من علماء الإمامية لا بد أن يبين رأيه فيهم فقال: «وأودُّ هنا قبل أن أردَّ علىٰ ما قاله هؤلاء جميعاً، أن أبيِّن موقفي من قضية الشيعة الإمامية ومذهبهم ومواقفهم، متحرِّياً الحق، ومبتغياً وجه الله، مؤمناً بأنّ الله أخذ الميثاق علىٰ العلماء ليبيِّنن للناس الحقَّ ولا يكتمونه».

هذا ما قاله الشيخ، ويحق لنا أن نسأل: أين كان إيمانه بهذا الميثاق الإلهي، وابتغاء وجه الله، وتحرّي الحق عندما طعن في حديث الفِرَق بحجة أنه يمزّق الأمة؟ ولم يترك دليلاً علىٰ توهين الحديث سنداً ومتناً إلّا أتىٰ به!! ثم يأتي في بيانه هذا فيقول: إن الشيعة هالكون مبتدعون، داخلون في الفرق الثلاث والسبعين التي جاء بها الحديث.. الآن أصبح الحديث صالحاً للاحتجاج؟!

ب) أين كان إيمان الشيخ بميثاق الله علىٰ العلماء ببيان الحق وهو يقول في غير كتابٍ له[1] إنّ الخلاف بين الشيعة والسنة خلافٌ في الفروع لا يفترق عن الخلاف بين المذاهب الفقهية السنية الأربعة! وحتىٰ في بيانه آنف الذكر ـ الذي كبّر له البعض وهلّلوا ـ لا يزال الشيخ يقول: «إن الاختلاف في فروع الدين ومسائل العمل وأحكام العبادات والمعاملات لا حرجَ فيه، وأصول الدين هنا تسع الجميع، وما بيننا وبين الشيعة من الخلاف هنا ليس أكبر مما بين المذاهب السنية بعضها وبعض؛ ولهذا نقلوا عن شيخنا الشيخ شلتوت شيخ الأزهر رحمه الله أنه أفتىٰ بجواز التعبُّد بالمذهب الجعفري؛ لأن التعبُّد يتعلَّق بالفروع والأحكام العملية، وما يخالفوننا فيه في الصلاة والصيام وغيرهما يمكن تحمُّله والتسامح فيه»!

جـ) من تناقضات الشيخ في بيانه هذا: استشهاده بأنّ لشيخه محمود شلتوت فتوىٰ بجواز التعبُّد بالمذهب الجعفري، وهي ذات الفتوى التي أنكر قبل أشهر قليلة وجودَها، وتحدّىٰ مَن سأله عنها أن يأتيَ بها؟!

د) ومن تناقضاته أيضاً: قوله بأن ما ذهب إليه من تبديع الشيعة وعدم تكفيرهم هو ما أجمع عليه علماء أهل السنة، وفي هذا يقول: «قلتُ عن الشيعة: إنهم مبتدعون لا كفار، وهذا مُجمَع عليه بين أهل السنة، ولو لم أقل هذا لكنتُ متناقضاً؛ لأن الحقَّ لا يتعدَّد»، وبعد سطر واحد فقط يقول مناقضاً ما سبق: «إنّ موقفي هذا هو موقف كلِّ عالم سنيٍّ معتدل بالنسبة إلىٰ الشيعة الإمامية الاثنا عشرية، أما غير المعتدلين فهم يصرِّحون بتكفيرهم؛ لموقفهم من القرآن، ومن السنة، ومن الصحابة، ومن تقديس الأئمة والقول بعصمتهم وأنهم يعلمون من الغيب ما لا يعلمه الأنبياء...»، ولا ننسىٰ أن غير المعتدلين هؤلاء الذين أشارَ إليهم الشيخ: مالك، والبخاري، وأحمد بن حنبل، وعبد الرحمن بن مهدي، وعبد القاهر البغدادي، والقاضي أبو يعلىٰ، والقاضي عياض، وابن كثير، وغيرهم.. فأين إجماع أهل السنة علىٰ عدم تكفير الشيعة وهؤلاء الأئمة يكفّرونهم؟!

---

(١) ككتاب المرجعية العليا للإسلام، ص١٤.

الشيخ ودعوته إلىٰ الاجتهاد الجماعي:

في كتابه «الاجتهاد المعاصر» يذكر الشيخ أنّ من معالم هذا الاجتهاد: الانتقال إلىٰ الاجتهاد الجماعي، وقال في شرح معناه: «ينبغي في القضايا الجديدة الكبيرة إلّا يُكتفىٰ بالاجتهاد الفردي، وأن ننتقل من الاجتهاد الفردي إلىٰ الاجتهاد الجماعي، الذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة، وخصوصاً فيما يكون له طابع العموم، ويهم جمهور الناس، فرأي الجماعة أقرب إلىٰ الصواب من رأي الفرد مهما علا كعبه في العلم، فقد يلمح شخصٌ جانباً في الموضوع لا ينتبه له آخر، وقد يحفظ شخص ما يغيب عن غيره، وقد تُبرز المناقشة نقاطاً كانت خافية...»[1].

ويقول: «هذا الاجتهاد الجماعي يتمثل في صورة مجمَع علمي إسلامي عالمي يضم الكفايات العليا من فقهاء المسلمين في العالم... وإذا اتفق علماء هذا المجمَع علىٰ رأي في مسألة من المسائل الاجتهادية اعتبر هذا إجماعاً... وإذا اختلفوا كان رأي الأكثرية هو الأرجح، ما لم يوجد مرجِّح آخر له اعتباره شرعاً»[2].

وكلام الشيخ في هذه المسألة منقوض ومتناقض، وذلك للآتي:

أولا: أنّ كل الخروقات للإجماع التي قام بها الشيخ بحجة عدم ثبوت الإجماع فيها، إنما استند في ذلك علىٰ أقوال شاذة منسوبة لبعض أهل العلم السابقين، وَرَدَ بعضُها مجرَّداً من أي دليل، والاستناد إلىٰ أمثال هذه الأقوال الشاذة إبطالٌ لفكرة الاجتهاد الجماعي من الأساس.

الثانية: إذا كان الترجيح لرأي الأغلبية عند تعارض الآراء حسماً للخلاف حسب تقرير الشيخ، فكيف يقول هنا: رأي الأكثرية هو الأرجح ما لم يوجد مرجِّح آخر له اعتباره شرعاً؟ فالجملة الأخيرة تنقض كل كلامه السابق، فهو يقرر أن الحسم يتم برأي الجماعة؛ لأنّ

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص٩٧.

(٢) المرجع السابق، ص٩٨.

رأيها أقرب إلىٰ الصواب من رأي الفرد مهما علا كعبه في العلم، ثم يعود ويضيف قيداً يبطل كل كلامه السابق وذلك بقوله: ما لم يوجد مرجِّح آخر له اعتباره شرعاً!!

* * *

الأستاذ القرَضاوي وفقه الواقع

من الأشياء التي عُرف بها الشيخ حديثه عن فقه الواقع، حتىٰ إن البعض يلقّبه بفقيه الواقع، ولم أجد ما يميز الأستاذ القرضاوي عن غيره من العلماء سوىٰ ذهابه إلىٰ القول بجواز أشياءَ كثيرةٍ الحكمُ المعروف المستقر فيها لدىٰ الناس هو المنع.

فكأن من مقتضيات هذا الفقه الواقعيّ القول بالإجازة فيما أفتىٰ السابقون واللاحقون بمنعه، ونحن إذا أقررنا بذلك نكون قد حكَمْنا علىٰ كل من يقول بالمنع من المعاصرين بالجمود الفكري، وقلة الإدراك، وعدم فهم الواقع! وفيهم الكثير من النوابغ والأذكياء.

والكلام عن فقه الواقع لا يخرج في حقيقته عن دائرة الحديث عن فقه التيسير؛ إذ هو الركن الثاني الذي بنىٰ عليه الشيخ نظريته في هذا الفقه.

وخصائص هذا الواقع عند الشيخ هي: ما طرأ علىٰ حياة الناس من تطورات هائلة في شتىٰ المجالات، وغلبة المادية والشهوات، وكثرة الفتن والمغريات؛ مما يجعل المسلم المعاصر يعيش كالقابض علىٰ الجمر، مما يقتضي من الفقيه المعاصر التيسير عليه في الفتوىٰ ما استطاع؛ تثبيتاً له علىٰ الطريق.

هذه خلاصة كلام الشيخ في هذا الأمر، وقد بالغ في تقدير الواقع المذكور (ما استطاع) حتىٰ أدّاه ذلك إلىٰ إصدار فتاوىٰ شاذة خطيرة تقدَّم بعضها، وأنني أكتفي هنا بالتعليق السريع علىٰ أربعة أخرىٰ منها، لبيان مدىٰ ارتباطها بالواقع الذي جعله الشيخ عاملاً أساسياً من عوامل التيسير.

الفتوىٰ الأولىٰ:

جاء في قرار المجلس الأوروبي للإفتاء في موضوع (إسلام المرأة وبقاء زوجها علىٰ دينه) ما يلي:

«ويرىٰ بعض العلماء أنه يجوز لها أن تمكث مع زوجها بكامل الحقوق والواجبات الزوجية، إذا كان لا يضيرها في دينها وتطمع في إسلامه، وذلك لعدم تنفير النساء من الدخول في الإسلام إذا علمن أنهنّ سيفارقن أزواجهن ويتركن أُسَرهن»[١].

ومن العلماء الذين ذهبوا إلىٰ هذا الرأي في المجلس: الشيخ القرضاوي الذي يقول: «وهذا تيسيرٌ عظيمٌ للمسلمات الجدد»[٢].

إنّ الشيخ يرىٰ أنّ من مبررات هذه الفتوىٰ عدم تنفير النساء من الدخول في الإسلام ...إلخ، وموضع التناقض في هذا مع فقه الواقع: أنه قول يناقض الواقع! فهل بلغ النساء اللاتي يُردن الدخول في الإسلام من الكثرة بحيث أصبحن يشكّلن ظاهرة تسترعي النظر؟ إنّ من يقول هذا الكلام يستند إلىٰ سؤال أو أسئلة صيغت بطريقة تصوِّر النساء كأنهن في طوابير الدخول إلىٰ الدين الحنيف ولم يصرفهن عن ذلك إلّا علمهن بوجوب مفارقة الأزواج وتشتت الأولاد إن هنّ أسلمن! هذا علىٰ فرض أنّ المسألة قابلة للاجتهاد.

ثمّ إنّ الواقع يثبت خلاف ما تعللتْ به الفتوىٰ، فلم نشاهد أو نسمع أي زيادة في عدد الداخلات في الإسلام بعد صدور الفتوىٰ، بل المؤسف أن نسمع بين الحين والآخر ارتدادَ إحداهن عنه، مما يدل علىٰ أنّ دخولهن في الإسلام أو عدمَه لا علاقةَ له بمسألة بقائهن مع أزواجهن غير المسلمين.

---

(١) المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، القرار ٣/ ٨ في موضوع إسلام المرأة وبقاء زوجها علىٰ دينه، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ص٤٤٦.

(٢) د. يوسف القرضاوي، إسلام المرأة دون زوجها هل يفرق بينهما؟، بحث منشور بالمجلة العلمية للمجلس الأوروبي، ص٤٤٠.

الفتوىٰ الثانية:

فتوىٰ الشيخ للمسلمين عامةً بجواز أكل اللحوم الواردة من دول أوروبا غير الشيوعية، ولو كانت إماتـتها تمت بالصعق الكهربائي أو نحوه، طالما أنهم يرون ذلك ذكاةً لها يُحِلُّ لهم أكلَها، واستند في ذلك إلىٰ قول شذّ به القاضي أبو بكر ابن العربي المالكي رحمه الله، وأنكره عليه بعض علماء المالكية إنكاراً شديداً، كما أفتىٰ الشيخ بالأمر نفسِه لمن يعيش من المسلمين في أوروبا وأمريكا، وهذه الفتوىٰ تخالف الواقع في شيئين:

الأمر الأول: أن الصعق الكهربائي الذي يجري للدواجن والحيوانات ليس بغرض ذكاتها، وإنما يقصد به السيطرة عليها قبل ذبحها، وقد بينت الدراسات الرسمية في بريطانيا أنّ ثلاثين بالمئة من الدواجن تموت نتيجة الصعق قبل ذبحها، أمّا المواشي فيموت بسبب ذلك الضعيف منها فقط، أما المواشي التي تتم السيطرة عليها بوقذها عن طريق آلة محددة في الرأس فأنها تموت علىٰ الفور، ثم يجري بعد ذلك ذبحها، فالميت من هذا الحيوانات بالصعق أو بالوقذ لا تنفع فيه ذكاة؛ لأن الذكاة لا تكون إلّا في الحي من الحيوان، وهم يرون ذكاته بإمرار السكين لا بالصعق ولا بالوقذ، فلو كانت الحيوانات الموقوذة لا تموت به وإنما بالذبح لصحّ قول الشيخ بحِلّها؛ أمَا وقد ثبت موتها بالوقذ فوراً قبل الذبح فإنّ إطلاق الشيخ القول بجواز أكلها لأنها ذكاة عندهم: مجافٍ للواقع الذي يتكلم عنه!

الأمر الثاني: برّر الشيخ فتواه هذه بأنها تيسيرٌ علىٰ المسلمين في الغرب؛ لأن كثيراً منهم لا يمكّنهم دخلهم من شراء اللحوم المذبوحة علىٰ الطريقة الإسلامية بسبب غلائها، والواقع علىٰ خلاف ما يقول الشيخ[١]، فلا اللحوم المذبوحة إسلامياً تختلف في أسعارها كثيراً عما يباع في الأسواق العامة من لحوم، ولا دخلُ المسلمين من التدنّي بحيث لا يتمكّن أحدهم من

---

(١) المؤلف مقيمٌ في الولايات المتحدة منذ بضع سنوات، فهو يتحدّث هنا عن واقعٍ يعيشه، خلافاً للشيخ القرَضاوي، حفظه الله، المقيم بقطر. (الناشر).

شراء اللحوم الشرعية، بل إنّ حالهم في ديار الغرب أفضل من الناحية المادية من حال كثير من المسلمين في ديارهم.

وشيءٌ آخر مهم هو: أنه لو قيل للمسلمين في الغرب منذ البداية كلوا ما في أسواق القوم من لحوم حلالاً طيباً؛ لانحلّت عزائمهم، ولما فكّروا في السعي لإيجاد اللحم الحلال، ولكنّ الذي دفعهم إلىٰ إيجاد البديل الحلال هو ما عرفوه وتوارثوه جيلاً بعد جيل من أنّ دينهم يحرِّم عليهم أكل الموقوذة والمنخنقة وكل ما أُزهقت روحه بغير الطريقة التي قررها الشرع.

وقد كان من بركات ذلك عليهم أن قامت لهم شركاتٌ ومؤسساتٌ لتوفير اللحم الحلال، وفي هذا حقاً حفاظٌ علىٰ دينهم بالحفاظ علىٰ تميزهم وهويتهم حتىٰ وهم يعيشون بين ظهراني غير المسلمين، زد علىٰ ذلك ما في هذه المشاريع والتجارة في اللحوم الحلال من تقويةٍ اقتصاديةٍ لهم، وهو جانب ما كانوا ليحصلوا عليه بفتاوىٰ الإباحة!

والعجيب أنّ الأستاذ القرضاوي لا يزال يصرُّ علىٰ تبرير فتواه بأنّ كثيراً من المسلمين في الغرب لا يستطيعون شراء اللحوم الحلال لعدم قدرتهم المادية علىٰ ذلك! ولكنها نظرية التيسير!

الفتوىٰ الثالثة:

وهي بشأن حكم مشاركة الجندي المسلم الأمريكي في الحرب علىٰ أفغانستان، وفيها يقول الشيخ:

«إنّ الجندي المسلم الأمريكي في حكم المكرَه، وعليه أنْ يحاول أن يكون في الخدمات، أو في أي مكان بعيداً عن استخدام السلاح ضد أخيه المسلم، ويُبْعث علىٰ نيته، وأنْ يحاول ألّا يشارك مشاركةً فعالة، وإن اضطر فالضرورات تبيح المحظورات، وعليه ألّا يتوسّع في ذلك؛ فالضرورة تقدَّر بقدرها، والنية هنا مهمة جداً»[1]!

---

(١) عصام تلّيمة، المؤتمر الصحفي الذي عقده الشيخ يوسف القرضاوي بالدوحة في ١١/ ١٠/ ٢٠٠١م، إسلام أون لاين.

والذي يهمنا من هذه الفتوىٰ في هذا الموطن هو ما يتعلّق منها بموضوع فقه الواقع، وفي هذا أقول:

إنّ كل مَن له علم ولو بسيط بأنظمة المؤسسات ليعلم علم اليقين أنّ المؤسسة العسكرية هي أكثر المؤسسات انضباطاً وصرامةً في إصدار الأوامر وتنفيذها في أي دولة في العالم، حتىٰ إن عقوبة مخالفة أوامرها وأنظمتها تصل إلىٰ الإعدام في حالات الحروب.

وتأسيساً علىٰ هذه الحقيقة: أين معرفة الشيخ بالواقع وهو يفتي الجندي المسلم أن يحاول أن يكون في الخدمات؟! هكذا بكل بساطة كأنه زائر لوحدته أو فرقته يضع نفسه في أي مكان يريد! فهل يتصوّر عاقل يعرف الحياة العسكرية أنه ولو بصعوبة يستطيع أي جندي أن ينتقل من الوحدة التي تَخصَّص فيها إلىٰ وحدة أخرىٰ تختلف عنها؟! وبعبارة أخرىٰ: هل يستطيع من كان تخصصه الرمي بالمدفع أو كان طياراً أن يتحوّل من تلقاء نفسه أو بطلبٍ يقدمه إلىٰ قائده إلىٰ قسم المخازن أو المطبخ لإعداد الطعام؟ فإنْ كان الجواب بإنّ هذا في حكم المستحيل في العسكرية؛ قلنا: هذا المستحيل هو ما يفتي به الشيخ! ومن الغريب جداً ألّا يعرف الشيخ هذا الواقع! أو أنه يعرفُه لكنْ هكذا يصنع (فقه التيسير)!

ومن عجيب ما جاء في الفتوىٰ قول الشيخ: «وأن يحاول [أي الجندي المسلم] ألّا يشارك مشاركةً فعالة، وإنْ اضطر فالضرورات تبيح المحظورات، وعليه ألّا يتوسع في ذلك؛ فالضرورة تقدَّر بقدرها، والنية هنا مهمة جداً».. فالشيخ هنا يقرر أن للجندي المسلم أن يقاتل إخوانه في العقيدة، ولكن بشرط الاضطرار وعدم التوسُّع في ذلك! ومعلوم أن القتال يترتب عليه إزهاقٌ للأرواح، فهل يقصد بقوله: (وعليه ألا يتوسَّع في ذلك) أنّ للجندي أن يقتلَ ولكن عليه ألا يتوسَّع في القتل؟! وهل تقيـيده لهذا الفعل بعدم التوسّع واستصحاب النية عذرٌ يسقط عنه الإثم؟! الجواب عند علماء الإسلام قاطبة بالنفي؛ لقيام **الإجماع** علىٰ حرمة ذلك؛ لأن نفسَ القاتل مساويةٌ لنفس المقتول المسلم في العصمة، ولكنّ الأستاذ القرضاوي

يرىٰ كما مرَّ بنا مِن قبل أنّ: «حجية الإجماع ذاته ليست موضع إجماع»! فليس إلىٰ إقناعه ثمةَ من سبيل..

الفتوىٰ الرابعة:

وتتعلق بسؤالٍ وجّهه شاب إلىٰ الشيخ بشأن تعلم السباحة في المسابح المختلطة إذا لم يوجد مكانٌ غيرها؛ حيث إن كثيراً من دول العالم، ومن بينها بعض دول العالم الإسلاميّ، لا يوجد بها سوىٰ المسابح المختلطة، بل إنها لا تسمح بغير هذا النوع من المسابح، فهل التعلُّم فيها والحال هذه يدخل في باب الضرورة؟

وكان جواب الشيخ: «أكثر الناس تعلّموا السباحة في البحار والأنهار وهذه الأشياء، فيروح علىٰ شاطئ من الشواطئ ويتعلّم، وبعدين هناك أحيانًا أوقات معينة، الإنسان يتخير الوقت الذي لا يوجد فيه نساء، أو شيء من هذا، وعند الضرورة القصوىٰ إذا وجد يأخذ ناحية وحده، يغض بصره إذا كان ولا بد، لأن هي السباحة لا بد...»[1].

والفتوىٰ لا غبارَ عليها لو جعلها الشيخ مقيدةً بشرط اختيار الأوقات التي لا توجد فيها نساء؛ لكن ذهابه إلىٰ أن الضرورة القصوىٰ تجيز للسائل الشاب أن يذهب إلىٰ هذه المسابح ويأخذ ركناً ويغضّ بصره.. لدليلٌ علىٰ أن الأستاذ الشيخ إنما بنىٰ فتواه علىٰ فكرةٍ نظريةٍ أو وهم، وليس **الواقع** الذي هو دائمُ الحديث عنه وعن ضرورة مراعاته عند الفتوىٰ؛ إذ كيف لشاب أن يغض بصره في مسبح مختلط النساءُ فيه عارياتٌ إلّا من قطعة قماش صغيرةٍ علىٰ العورة المغلَّظة؟! ثم أين الضرورة التي تبيح ذلك؟! هل سيفقد هذا الشاب أو غيره دينَه أو نفسَه أو عقلَه أو عِرْضَه أو مالَه ـ وهي الضرورات الخمس ـ أو سيَنزِل به من الحاجة ما يُنزَّلُ منزلة الضرورة إذا لم يتعلم هو أو غيره السباحة؟! سواء في مسبح مختلط أو في بحر أو نهر؟!

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الشريعة والحياة، حلقة بعنوان: الرياضة في الإسلام، أرشيف قناة الجزيرة الفضائية، ٤/ ٦/ ٢٠٠٤م.

ثم أليس **الواقع** ذاته يثبت أن هذه الأماكن هي مواطن زعزعة الضروريات التي جاء الدين لحفظها؟! أو ليست المسابح المختلطة مراتعَ للوقوع في الزنا المؤدِّي إلىٰ اختلاط الأنساب؟! أليس ما تجرّه الرذيلة من الوقوع في غيرها من الموبقات مما يهدد ضروريات الإنسان؟!

الفتوىٰ الخامسة:

وهي منشورة في موقع الشيخ، وتتعلّق بسؤالٍ عن طبيعة العلاقة بين المسلمين وغيرهم في المجتمعات الإسلامية، وهل يجوز للمسلم مودتهم وتهنئتهم في أعيادهم.

وقد ردّ الشيخ بالجواز، مبيناً العلةَ فيما ذهب إليه فقال: «يعد تَغيُّر الأوضاع الاجتماعية والسياسية أمراً واقعاً تقتضيه سنَّة التطور، وكثير من الأشياء والأمور لا تبقىٰ جامدة علىٰ حال واحدة، بل تتغير، وتتغير نظرة الناس إليها. ومن ذلك قضية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (أهل الذمة)، وهو ما يعبر عنه بقضية العلاقة بين (الأقليات الدينية) في المجتمعات الإسلامية. هذه قضايا أصبح لها في العالم شأن كبير، ولا يسعنا أن نبقىٰ علىٰ فقهنا القديم كما كان في هذه القضايا، ومراعاة تغيّر الأوضاع العالمية هو الذي جعلني أخالف شيخ الإسلام ابن تيمية في تحريمه تهنئة النصارىٰ وغيرهم بأعيادهم، وأجيز ذلك إذا كانوا مسالمين للمسلمين، وخصوصاً من كان بينه وبين المسلم صلةٌ خاصة، كالأقارب، والجيران في المسكن، والزملاء في الدراسة، والرفقاء في العمل، ونحوها، وهو من البر الذي لم ينهنا الله عنه، بل يحبه كما يحب الإقساط إليهم ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة:٨]. ولا سيّما إذا كانوا هم يهنئون المسلمون بأعيادهم، والله تعالىٰ يقول: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ [النساء:٨٦]. يجب أن نراعي هنا مقاصد الشارع الحكيم، وننظر إلىٰ النصوص الجزئية في ضوء المقاصد الكلية، ونربط النصوص بعضها ببعض، وها هو القرآن يقول: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة:٨]. فهذا هو الأصل، وهو الدستور».

هذه هي الفتوىٰ، ويلاحظ فيها أن الشيخ جعل مستنده الأساسي في القول بالجواز تغيرَ الأوضاع الدولية والسياسية والاجتماعية كما تقضي سنة التطور، مما يؤدي إلىٰ تغير النظرة إلىٰ الأمور، ومنها قضية العلاقة مع الأقليات الدينية في مجتمعات المسلمين؛ ولذا فهو يرىٰ الجواز خلافاً لابن تيمية الذي يرىٰ التحريم. وتعليقاً علىٰ ذلك يقال:

١) هل أهل الكتاب وغيرهم من الملل الأخرىٰ شيء جديد نبت في مجتمعات المسلمين؟ وهل الفقهاء الذين اتفقوا علىٰ حُرمة تهنئتهم بأعيادهم كانوا يتكلّمون عن أناسٍ لا يعيشون بين ظهرانيهم؟ ألم يعش أهل الكتاب ولا زالوا في كثير من بلدان المسلمين؟ بل وجودُهم في بعض البلدان سابقٌ لوجود المسلمين! ألم يتزوّج المسلمون من الكتابيات من لدن الصحابة وإلىٰ يومنا هذا وكان ولا يزال لهم منهن البنون والبنات!

٢) يقول الشيخ إنه يخالف ابن تيمية فيما ذهب إليه، وهو بذلك يصوِّر المسألة كأن ابن تيمية هو الوحيد القائل بالتحريم، والواقع أن ابنَ تيميةَ قائلٌ بما قال به سائر الفقهاء غيره، ولكنْ لا حيلةَ مع مَن يُغيِّبُ الإجماع أو ينكره وقتَ يشاء، ويستحضره ليحتج به وقتَ يشاء!

٣) يقول الشيخ إنه يجب النظر إلىٰ النصوص الجزئية من خلال مقاصد الشريعة، التي منها البر بأهل الكتاب، ويسوق آيةَ الممتحنة ويسميها (الدستور) في ذلك، وإن المرء ليتساءل: كيف غاب هذا الفهم للنصوص الجزئية في ضوء المقاصد الكلية طيلة القرون الماضيه عن علماء الأمة أجمعين والأمة لاتجتمع علىٰ ضلالة؟ كيف غاب عنهم فأفتوا بحرمة تهنئة غير المسلمين بأعيادهم؟ كيف غاب عنهم ذلك وآية البر تطرق أسماعهم وهم الذين يقرؤون القرآنَ ليلَ نهار؟! غاب هذا الفهم للآية أو الآيات عنهم ولم يتجَلَّ إلا للأستاذ القَرَضاوي! وكأن المسلمين وعلماءهم لم يفهموا البر ويطبِّقوه مع غيرهم ممن عاش بينهم!

لقد فهم المسلمون معانيَ البر والقسط التي جاءت بها النصوص، وطبَّقوها كما أمرهم ربهم تعالىٰ ونبيهم ﷺ مع أهل الكتاب وغيرهم، والتاريخ حافلٌ بمآثر المسلمين في ذلك،

لقد طبقوها إلىٰ درجةٍ جعلت اليهود يخرجون مع المسلمين بعد طرد النصارىٰ للمسلمين من الأندلس؛ لما عَلِمُوه وجرّبوه من عدل المسلمين معهم وبرّهم بهم، ولما عَلِمُوه من بطش النصارىٰ بهم وظلمهم لهم إن هم مكثوا..

٤) يعلِّل الشيخ فتواه بتغير الأوضاع، وقد صدَقَ في قوله بتغيّرها، وإنْ لم يوفَّق فيما بناه علىٰ ذلك من فتوىٰ. نعم لقد تغيرت الأوضاع، فبعد أن كان المسلمون سادةَ الدنيا أصبحوا تابعين في ذيل القافلة، وتداعت عليهم الأمم، وهزموا عسكرياً واقتصادياً، وتبع ذلك هزيمتهم نفسياً وثقافياً، ودخلوا في جحر الضبّ الذي أخبر به الرسول ﷺ، وأُولعوا بتقليد الغرب الذي له الغلَبة اليوم في كل الميادين؛ فأصبح التبرير لهذا الواقع النكِد هو الفقهَ وهو الفهم! وما خالف ذلك من فتاوىٰ فكأنما هي أقوالٌ خارجةٌ من القبور حسب تعبير الأستاذ القرَضاوي في فتواه!

❊ ❊ ❊

وقفاتٌ ثلاث معَ نقولٍ ثلاث

اعتاد الأستاذ القرَضاوي في كل مرة يتحدّث فيها أو يكتب عن (التيسير) أن يذكر كلمةَ الإمام الثوري: «إنما العلم عندَنا الرخصة من ثقة، فأمّا التشديد فيحسنه كل أحد». كما دأب عند كل حديث له عن الاجتهاد أن يستشهدَ بفتوىٰ ابن تيمية في طلاق الثلاث وكيف أنه سُجن بسببها متَّهَماً بخرق الإجماع المزعوم في هذه المسألة. وهناك نقلٌ ثالثٌ له عن الإمام الشاطبي ذكره في مقدمة الجزء الثاني من كتابه «فتاوىٰ معاصرة» سنذكره في حينه إن شاء الله تعالىٰ.

ويعتقد الأستاذ أن هذه النقول تؤيد مسلكه الفقهي، وتعضد المنهج الذي ارتضاه في البحث والفتوىٰ، وهو منهج (التيسير)، وسأبين في السطور التالية كيف أنّ أياً من هذه النقول ـ خاصةً نقلَي الإمامَيْن الثوري الشاطبي ـ قد قصد بها أصحابها غير ما يرمي إليه الأستاذ، كما أن فتوىٰ الإمام ابن تيمية في طلاق الثلاث لا تؤيد منهجَه أيضاً.

الوقفة الأولىٰ

مع كلمة الإمام الثوري

وفيها يقول: «إنما العلم عندنا الرخصة من الثقة، فأمّا التشديد فكل إنسان يحسنه»[1].

هذه الكلمة هي بمثابة الدستور للشيخ القرضاوي يصدّر بها كل حديث له عن (فقه التيسير)، ولا ينسىٰ أن يذكر أنّ قائلها إمامٌ في الفقه والحديث والوَرَع، وهو كما قال، وكأنه

(١) أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء (٣: ٣٦٧).

يؤكّد بذلك عظم شخصية القائل حتىٰ تلقىٰ كلمتُه تلك قبولاً في نفس السامع أو القارئ، مع أنّ الأمر لا يحتاج إلىٰ ذلك.

غير أنّ المشكلة ليست في الكلمة ولا في قائلها، وإنما في المعنىٰ المراد منها، وإذا ذهب كل إنسان يفسّرها برأيه الخاصّ فمن السهل علىٰ الآخرين أن يردُّوا عليه تفسيره بأنّ هذا ما يراه هو لا ما يراه غيره بشأنها. من هنا كانت أفضل طريقة لمعرفة مراد الإمام الثوري من كلمته تلك هي الإمام الثوري نفسه؟!

وتتلخّص هذه الطريقة في الرجوع إلىٰ فقه الإمام الثوري وفتاواه لنرىٰ كيف طبق كلمته السالفة عمَلياً؛ إذ التطبيق العملي رافعٌ لكل إشكال، حيث سنرىٰ من خلاله ما إذا كان فقهه ينحو جهة التيسير الذي يدعو له الأستاذ القرضاوي، أم نحو جهة التعسير التي تمثلها المذاهب الأربعة في نظره.

وللوصول إلىٰ معرفة ذلك نظرتُ في أقوال الإمام الثوري الفقهية، معتمداً في ذلك علىٰ كتاب «موسوعة فقه سفيان الثوري» للدكتور محمد قلعه جي، الذي جمع فيه ما استطاع العثورَ عليه من تلك الأقوال التي كانت متناثرة في خمسة وعشرين مرجعاً[1]، ومنها:

أنه كان يرىٰ: وجوبَ شراء الماء علىٰ فاقده إن كان قادراً علىٰ ذلك، وأنه لا يجوز له التيمم، وشَرطيةَ النية في التيمم، وبطلانَ التيمم إذا رأىٰ المصلي الماء في الصلاة، وحرمةَ قراءة القرآن أو لمسه للجنب، ولا يجوز عنده الوضوء بسؤر الحمار، وأنّ الوضوء يبطل بالرعاف، وأن الصلاةَ تبطل بالتأوّه، وأن الوضوء يبطل بالقهقهة، وأن التيمم بالطين والثلج لا يجوز، وأن فاقد الماء يجب عليه طلبه، وأن المضمضة والاستنشاق من فرائض الوضوء، وأن غسل الجمعة فرض، وعدم جواز الوضوء بماء استعمل في رفع الحدث فهو طاهر غير طهور، وأن القَيْءَ نجس.

---

(١) وهذا يثبت صحة ما قرره العلماء أمثال ابن الصلاح من أنّ سبب المنع من الفتوىٰ بأقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم يعود إلىٰ اندراس مذاهبهم، فلم تلق أقوالهم من العناية والتمحيص ما لقيته أقوال الأئمة المتبوعين، فلا تكاد تجد أقوالهم إلّا متناثرة في بطون الكتب، وغالباً دون دليل.

وكان يرىٰ: وجوبَ قضاء سجود التلاوة إذا فات وقته، ووجوبَ خطبة الجمعة، ووجوبَ البسملة في الصلاة سراً، واشتراطَ الطهارة فيمن يقيم الصلاة، ومَن سمع السجدة وهو غير متطهّر توضّأ وسجدها، ووجوبَ قضاء الفوائت عمداً أو نسياناً أو بسبب الإغماء أو السكر، ووجوب ترتيب هذه الفوائت.

وكان يرىٰ: أنه لا يجوز للمسافر أن يفطرَ إلّا أن يكون سفره مسيرةَ ثلاثة أيام، ووجوبَ تتابع صوم الكفارة، ويشترط لوجوب الحج علىٰ المرأة المحْرَم، إلّا إذا كانت تبعد عن الحرم أقل من مسيرة ثلاث ليال.

وكان يرىٰ: **أنّ دية المرأة نصف دية الرجل**، ومن ضرب أحداً بعُود أو عظم محدد فهو شبه عمد، ولا يجوز إعادة العضو المبتور في قصاصٍ كالأذن والسن، وأنّ آكل لحم الخنزير يحدّ كشارب الخمر! وأنّ السمسرة مكروهة، وعدم جواز شاهد ويمين، وعدم جواز أكل كل سَبُع من الحيوان، وكل ذي مخلب من الطير، وأنه لا يرث مسلم كافراً، ولا كافر مسلماً، وأن دُور مكة لا تؤجَّر، وأنه لا يُقتَل مسلمٌ بكافر، وعدم جواز أكل الذبيحة المتروكة التسمية عمداً، وأن للأب إجبار ابنته الكبيرة والصغيرة علىٰ الزواج، وأنّ الرضاع يثبت به التحريم ولو كان قطرةً!

وكان يرىٰ: القصاص من الأعور، وأن لمس الأجنبية بشهوة بمنزلة الجماع في تحريم أم المرأة وابنتها، ومثل ذلك النظر إلىٰ الفرج، ووجوب تغطية الوجه خوف الفتنة، ووقوع الطلاق البدعي وطلاق المكره والغالط والناسي والسكران والطلاق المعلَّق وطلاق الثلاث، ولا يفرّق القاضي زوجة المفقود لأجَلٍ يحدده، بل عليها الانتظار!

فبالله عليك أيها القارئ هل بعد هذه الأمثلة من أقوال الإمام الثوري نفسه يبقىٰ في نفسك ريب أنّ المعنىٰ الذي يرمي إليه الأستاذ القرضاوي من استشهاده بكلمة هذا الإمام لا علاقةَ له بها من قريب أو بعيد؟ وكيف يكون ذلك وهذه الأقوال يعدُّها الأستاذ من أقوال

المتشدِّدين في الفتوىٰ؟ فأقوال الإمام الثوري التي سبق ذكرها لا تروق للشيخ القرَضاوي، لما فيها من تعسير وحرَج وتضييق علىٰ خَلْق الله حسَبَ معاييره التي وضعها لفقهه التيسيريّ.

ويبقىٰ من حق القارئ أن يعرف مراد الإمام الثوري من كلمته إن صحّت عنه، وبيانُ ذلك أنّ الإمام إنما أراد بهذه الكلمة بيان صعوبة الفتوىٰ بالرخص، لا كما يتبادر إلىٰ الذهن من أنّ الصعوبة في المنع والتحريم، ولما كانت أعذارُ المكلَّفين الموجبة للترخيص تختلف باختلاف أشخاصهم وأحوالهم كان هذا مدعاةً لتحري المفتي في جوابه لمن قام به عذر الترخيص؛ كي لا يتجاوز بالرخصة حدَّ الإفراط أو التفريط، هذا من جانب، ومن جانب آخر قد يكون الترخيص بمعنىٰ بحث الفقيه عن مخرج شرعي جائز لمن ورّط نفسه في نذر أو يمين، وإيجاد هذا المخرَج الشرعي يحتاج إلىٰ علم وورع وبحث ونظر، وهو لا ريبَ أصعب من التسرُّع والإفتاء بالمنع وعدم الجواز أو البطلان والفساد. يقول الإمام النووي في بيانه لأحكام المفتين:

«وأمّا مَن صح قصده [أي من المفتين] فاحتسب في طلب حيلةٍ لا شبهةَ فيها، لتخليصٍ من ورطة يمين ونحوها، فذلك حسَنٌ جميل، وعليه يُحمل ما جاء عن بعض السلف من نحو هذا، كقول سفيان: إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة...»[1].

وهذا المعنىٰ الذي ذكره الإمام النووي يؤيده امتناعُ حمل كلمة الثوري علىٰ ظاهرها أو علىٰ المعنىٰ الذي يريده الأستاذ القرَضاوي، وإلّا فإنّ هذا يعني: جوازَ أن يفتي المجتهد بالحِلّ أو الصحة لما قام الدليل علىٰ حرمته أو منعه أو بطلانه!

الوقفة الثانية

مع كلمة الإمام الشاطبيّ

ذكر الأستاذ القرَضاوي في مقدمة الجزء الثاني من كتابه «فتاوىٰ معاصرة» أنه قرأ كلمةً للإمام الشاطبي زادته قناعةً بالمنهج الذي اختاره، وهو (التيسير)، وهذه الكلمة هي:

---

(١) يحيي بن شرف النووي، آداب الفتوىٰ والمفتي والمستفتي، ص٣٨.

«المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس علىٰ المعهود الوسَط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدّة، ولا يميل بهم إلىٰ طرف الانحلال، والدليل علىٰ صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة، فإنّه قد مرّ أنّ مقصد الشارع من المكلَّف الحمل علىٰ التوسط من غير إفراط ولا تفريط... ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسَط مذموماً عند العلماء الراسخين.

وأيضاً فإن هذا المذهب كان المفهوم من شأن رسول الله ﷺ وأصحابه الأكرمين، وقد ردّ عليه الصلاة والسلام التبتل، وقال لمعاذ لما أطال بالناس في الصلاة: «أفتّانٌ أنت يا معاذ»، وقال: «إن منكم منفّرين»، وقال: «سدِّدوا وقاربوا، واغدوا وروحوا، وشيء من الدلجة والقصد القصد تبلغوا»، وقال: «عليكم من العمل ما تطيقون فإنّ الله لا يمل حتىٰ تملوا»... وردّ عليهم الوصال، وكثيراً من هذا.

وأيضاً فإن الخروج إلىٰ الأطراف خارج من العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق. أمّا في طرف التشديد فإنّه مهلكة، وأمّا في طرف الانحلال فكذلك أيضاً، لأنّ المستفتيَ إذا ذهب به مذهب العنت والحرج بغّض إليه الدين، وأدّىٰ إلىٰ الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهو مشاهَد، وأمّا إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنةً للمشي مع الهوىٰ والشهوة، والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوىٰ»[1].

هذا ما قاله الشاطبي رحمه الله، وليس فيما قال دعمٌ لنظرية (التيسير) كما يريدها الأستاذ القرَضاوي، ويدلنا علىٰ هذا شيئان:

الأول: أن قولَ الشاطبي نفسَه فيه ما يدل علىٰ أنّ قصْدَه بجانب الإفراط المذموم: المبالغةُ في العبادة، أو الامتناعُ عن المباحات؛ لذلك نجده يمثّل لطرف الشدة بمن أراد التبتل، وقولِ الرسول ﷺ لمعاذ: «أفتّانٌ أنت يا معاذ»، و«عليكم من الأعمال ما تطيقون»، ولم يقل:

---

(١) إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي، الموافقات (٤: ١٤٩-١٥٠).

إنّ مَن قام الدليل عنده علىٰ تحريم شيءٍ أو منعه فهو في طرف الإفراط والتشدّد! وإنّ مَن قال بالإباحة فهو في جانب الانحلال! لأنّ كل عالم ـ كما قرّرناه غير مرّة ـ ملزَمٌ باتباع اجتهاده، سواء قاده إلى المنع أو إلىٰ الإباحة.

الثاني: أنه تقدم في كلام الشاطبي قبل هذا الفصل الذي استشهد به القرَضاوي ما يفيد عكس المعنىٰ الذي يريد إثباته، وتأمل هذَين النصَّين من كلام الشاطبيّ رحمه الله:

النصّ الأول: وهو مأخوذٌ من ردّه علىٰ مَن جعل الخلاف معدوداً في حجج الإباحة، وفيه يقول:

«ومن هذا أيضاً جعْلُ بعض الناس الاختلافَ رحمةً للتوسع في الأقوال، وعدم التحجير علىٰ رأي واحد، ويحتج في ذلك بما رُوي عن القاسم بن محمد، وعمر بن عبد العزيز، وغيرهما مما تقدم ذكره، ويقول: إنّ الاختلاف رحمة، وربما صرّح صاحب هذا القول بالتشنيع علىٰ مَن لازَمَ القولَ المشهور، أو الموافقَ للدليل، أو الراجحَ عندَ أهل النظر، والذي عليه أكثر المسلمين، ويقول له: لقد حجَرْتَ واسعاً، ومِلتَ بالناس إلىٰ الحرج وما في الدين من حرج، وما أشبه ذلك، وهذا القول خطأٌ كله، وجهلٌ بما وُضعت له الشريعة، والتوفيق بيد الله»[1].

النصّ الثاني: وهو من كلامه عن مسألةِ هل يجب الأخذ بأخفّ القولين أو بأثقلهما، وفيه يقول:

«وقد بنَوا أيضاً علىٰ هذا المعنىٰ [يقصد عدّ الخلاف في حجج الإباحة] مسألةً أخرىٰ، وهي: هل يجب الأخذ بأخف القولين أو بأثقلهما، واستدل لمن قال بالأخف بقوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾... وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرَرَ ولا ضِرار» وقوله: «بُعثت بالحنيفية السمحة»، وكل ذلك ينافي شرع الثقيل، ومن جهة القياس: إنّ الله غني كريم، والعبد محتاج فقير، وإذا وقع التعارض بين الجانبين كان الحمل علىٰ جانب الغني أَولىٰ.

---

(١) إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي، الموافقات (٤: ٧٨-٧٩).

والجواب عن هذا ما تقدَّم، وهو أيضاً مؤدٍّ إلىٰ إيجاب إسقاط التكليف جملةً، فإنّ التكاليف كلها شاقةٌ ثقيلة؛ ولذلك سُمّيت تكليفاً، من الكُلفة وهي المشقة، فإذا كانت المشقة حيث لحقت في التكليف تقتضي الرفع بهذه الدلائل لزم لذلك في الطهارات والصلوات والزكوات والحج والجهاد وغير ذلك، ولا يقف عند حدٍّ إلّا إذا لم يبق علىٰ العبد تكليف، وهذا محالٌ، فما أدىٰ إليه مثلُه»[١].

وعندما رفض الإمام المازري أن يفتيَ بغيرمشهور المذهب الذي يعتقد صحته، وذلك عندما سُئل أن يرخّص لهم في بعض البيوع الممنوعة في مشهور مذهب مالك، والمباحة عند كثير من فقهاء الأمصار؛ قال: «ولست ممن يحمل الناس علىٰ غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه؛ لأن الوَرَع قلَّ بل كاد يعدم، والتحفّظ علىٰ الديانات كذلك، وكثرت الشهَوات، وكثر من يدَّعي العلم، ويتجاسر علىٰ الفتوىٰ فيه، فلو فُتح لهم بابٌ في مخالفة المذهب لاتسع الخرق علىٰ الراقع، وهتكوا حجاب هَيبة المذهب»[٢].

وقد علّق الشاطبيُّ علىٰ موقف الإمام المازري قائلاً:

«فانظر كيف لم يستجز، وهو المتفقُ علىٰ إمامته، الفتوىٰ بغير مشهور المذهب، ولا بغير ما يُعرف منه بناءً علىٰ قاعدة مصلحية ضرورية؛ إذ قلّ الورع والديانة من كثير ممن ينتصب لبثّ العلم والفتوىٰ كما تقدم تمثيله، فلو فُتح لهم هذا الباب لانحلّت عُرىٰ المذهب، بل جميع المذاهب؛ لأن ما وجب للشيء وجب لمثله، وظهر أنّ تلك الضرورة التي ادُّعيت في السؤال ليست بضرورة»[٣].

هذا ما قاله الشاطبي، وأعتقد أنه صريح في بيان المراد ولا يحتاج إلىٰ أي تعليق.

---

(١) إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي، الموافقات (٤ : ٨٣).

(٢) المرجع السابق (٤ : ٨٢).

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسُه.

الوقفة الثالثة

مع فتوىٰ طلاق الثلاث لابن تيمية

قلنا إن الأستاذ القَرَضاوي لا يفتأ يكرّر في كل مرةٍ يتحدث فيها عن الاجتهاد كيف أنّ ابن تيمية رحمه الله أفتىٰ بأنّ طلاق الثلاث يقع واحدةً، محطِّماً بذلك الإجماع المزعوم في هذه المسألة، وكيف أنه سُجن بسبب هذه الفتوىٰ، وكيف أن هذه الفتوىٰ كانت سفينة النجاة للبيت المسلم في عصرنا الحاضر، يقول الشيخ:

«وكم مِن آراء أُهيل عليها التراب لأنها لم تجد من ينصرها ويدافع عنها، أو لأنها كانت سابقةً لزمنها، فلعلها لم تكن صالحة لذلك الزمن وهي صالحة لزماننا هذا. ولعل أبرز مثال لذلك: آراء شيخ الاسلام ابن تيمية في الطلاق ونحوه، فقد رفضها أكثر أهل عصره، واتهموه من أجلها بتهم شتىٰ، وحاكَمَه علماء وقته، ودخل السجن أكثر من مرة من أجل آرائه هذه، والآن نرىٰ كثيرين من علماء العصر يفتون بها، إذ يرون فيها إنقاذ الأسرة المسلمة من الانهيار بسبب كثرة إيقاع الطلاق مع حرص الزوجين علىٰ بقاء العشرة»[(١)].

وتعليقي علىٰ كلام الشيخ يتلخّص في الآتي:

١) أن الإجماع انعقد في مسألة الطلاق الثلاث، واستمر كذلك حتىٰ جاء ابن تيمية رحمه الله وخرق ذلك الإجماع، وليست هذه المسألة الوحيدة التي شذ فيها هو وتلميذه ابن القيّم.

٢) كيف يُعقل أن يستمر العمل بوقوع طلاق الثلاث مجتمعة نحو سبعة قرون ولا يوجد في علماء الأمة من يتنبّه إلىٰ كون المسألة خلافيةً حتىٰ يأتيَ ابن تيمية ويجلِّيَ الموضوع؟!

---

(١) د. يوسف القرضاوي، المشكلات الفقهية للأقليات المسلمة في الغرب، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ص٧١.

فإن قيل إنهم سكتوا ـ أي الذين عرفوا هذا الحكم ـ خوفَ سيفِ الإجماع، فهذا اتهام لهم بأنهم جبنوا عن الصدع بالحق، وكيف ذلك وقد علمنا من أخبارهم أنهم لا يخافون أحداً في الله تعالىٰ، خاصة وأنهم يعلمون أن الله تعالىٰ أخذ الميثاق علىٰ العلماء أن يبينوا الحق للناس ولا يكتمونه.

وهذه كتب المذاهب كلها تنبئك أنه ما من مسألة تحتمل النظر والاجتهاد إلّا وتطرقوا إلىٰ أوجه الاحتمال الواردة عليها وناقشوها وحققوها وبينوا آراءَهم فيها، وقد مر بك كيف أن علماء كل مدرسة من طبقة الاجتهاد المطلق إنْ وافقوا إمام المذهب في حكم مسألةٍ فلتوافقٍ في النتيجة لا تقليداً له، وإلّا فكم من آراء خالفوا فيها أئمتهم.

٣) أهم أدلة ابن تيمية، ومَن تابعه في هذه المسألة، وأقواها: حديث ابن عباس، ولما كانت صفحات هذا الكتاب لا تسع مناقشةَ ما ساقوه من أدلّة فإني أُحيل القارئ الذي يريد استجلاءَ صحة ما ذهب إليه علماء القرون السابقة قبل ابن تيمية وبعدَه في وقوع الثلاث مجتمعةً؛ أن يراجع كتاب «الإشفاق علىٰ أحكام الطلاق» للشيخ محمد زاهد الكوثري رحمه الله، فقد بيّن فيه وجه اللبس الذي وقع فيه ابن تيمية وتلميذه ومَن شايعهم من المعاصرين في هذه المسألة، وأثبت بالنقول عن الثقات من العلماء أن الصحيحَ المتواترَ عن ابن عباس وقوعُ الثلاث، كما أثبت صحة الإجماع علىٰ ذلك، الذي هو مستند العلماء فيها طوال القرون السابقة.

٤) أنّ الأمة لم تَشْكُ من هذا الحكم في عهودها الطويلة، ومثله الطلاق البدعي، بحيث حفزت تلك الشكوىٰ علىٰ بحثها من جديد، أو محاولة إيجاد حل لها، وإنما الذي حدث أن تلاميذ الشيخ محمد عبده هم مَن أقحموا هذه القضية مع قضايا أخرىٰ في بنيان قانون الأحوال الشخصية، والذي قام بذلك الشيخ محمد مصطفىٰ المراغي، فهو الذي شكّل اللجنة التي قامت بإعداد مشروعات تلك القوانين التي منها: منع التعدّد، وتقييد الطلاق

بجعله لا يتم إلّا أمامَ القاضي[١]. والشيخ المراغي هو صاحب القولة المشهورة التي وجّهها إلىٰ تلك اللجنة، وقال فيها:

«ضعوا من المواد ما يبدو لكم أنه يوافق الزمان والمكان، وأنا لا يعوزني بعد ذلك أن آتيكم بنص من المذاهب الإسلامية يطابق ما وضعتم»[٢].

والأستاذ القرَضاوي يطبق اليوم ما قاله المراغي بالأمس، فهو يبحث في الأقوال المندرسة والمهجورة ما يراه (موافقاً للعصر) حسب نظرية (التيسير)، حتىٰ إذا ما وجد قولاً يحقق ذلك ـ في ظنه ـ قال: هذا فقه انتقائيّ، فإن قيل له: هذا تقليد أو تلفيق، قال: هذا القول انتقيته بناءً علىٰ النظر في الأدلة والترجيح بينها، وقد وجدتُ هذا القول أرجحَ دليلاً بمرجِّح (التيسير) الذي هو مقصودٌ من مقصودات الشارع، فهذا اجتهادٌ وليس بتقليد، هذا ما يردِّده الشيخ، والمعلوم أن المجتهد المطلق مثله لا يسعه التقليد، ولا يحتاج إلىٰ انتقاء أو تلفيق طالما بلغ هذه الرتبة، ولكن الأستاذ بلغ درجةً مكّنته من الجمع بين المتناقضات!

* * *

---

(١) محمد أبو زهرة، الأحوال الشخصية، ص٩٣ - ٩٦.

(٢) عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، ص٥٤٨.

الأستاذ القَرَضاويّ ومدرسة الوسَط

في حديث الشيخ عن معالم الاجتهاد المعاصر وضوابطه، تطرّق إلىٰ الكلام عن اتجاهات الاجتهاد المعاصر ومدارسه، وذكر أنها ثلاثة:

١ـ اتجاه التضييق والتشديد، وتمثله: المدرسة المذهبية، والظاهرية الحديثة.

٢ـ اتجاه الغلوّ في التوسّع، وتمثله: المدرسة الطُّوفية، ومدرسة تبرير الواقع.

٣ـ الاتجاه المتوازن، أو: مدرسة الوسَط.

والذي يهمنا هنا هو ما قاله عن: المدرسة المذهبية، ومدرسة تبرير الواقع، ومدرسة الوسَط:

أولاً: المدرسة المذهبية:

صنف الشيخ هذه المدرسة في اتجاه التضييق والتشديد، وقال عنها: «المدرسة المذهبية التي لا تزال تؤمن بوجوب اتباع مذهب معين لا يجوز الخروج عنه، ويجب الاجتهاد للمسائل الجديدة في إطاره، وتخريجاً علىٰ أقوال علمائه، وبخاصة المتأخّرين منهم، مثل شرّاح الهداية والكنز والتنوير من الحنفية....

وهؤلاء إذا سُئلوا عن معاملة جديدة لابد أن يبحثوا لها عن نظير في كتب المذهب، أو المذاهب المتبوعة، فإذا لم يجدوا لها نظيراً أفتوا بمنعها، كأنّ الأصل في المعاملات الحظر إلّا ما أفتىٰ السابقون بإباحته»[1].

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص٨٨.

ثانياً: مدرسة تبرير الواقع:

وقد أدرجها الشيخ فيما سماه (اتجاه الغلوّ في التوسُّع)، وفي وصفها يقول:

«مدرسة التبرير للواقع، سواءٌ كان الواقع الذي يريده العامة أم الواقع الذي يريده السلطان. وهذا الواقع لم يصنعه الإسلام، وإنما صُنع في غيبة الإسلام عن قيادة الحياة... ومهمة أصحاب هذه المدرسة إضفاء الشرعية علىٰ هذا الواقع، بالتماس تخريجات وتأويلات شرعية تعطيه سنداً للبقاء... ومن هؤلاء من يفعل ذلك مخلصاً مقتنعاً، لا يبتغي زلفىٰ إلىٰ أحد... ولكنه واقعٌ تحت تأثير الهزيمة النفسية أمام حضارة الغرب... ومنهم من يفعل ذلك رغبةً في دنيا... إلىٰ غير ذلك من عوامل الرغب والرهب... التي تحرِّك كثيراً من البشر وإنْ حملوا ألقابَ أهل العلم، أو لبسوا لبوسَ أهل الدين»[(١)].

ثالثاً: مدرسة الوسَط:

ويسميها الشيخ (الاتجاه المتوازن)، ويقول شارحاً لمعالمها وخصائصها:

«والاتجاه الثالث هو اتجاه مدرسة الوسَط، أو الاتجاه المتوازن أو المعقول، الذي يجمع بين اتباع النصوص ورعاية مقاصد الشريعة، فلا يعارض الكلي بالجزئي، ولا القطعي بالظني، ويراعي مصالح البشر، بشرط ألّا تعارض نصّاً صحيح الثبوت، صريح الدلالة، ولا قاعدة شرعية مجمَعاً عليها، فهو يجمع بين محكَمات الشرع، ومقتضيات العصر.

وهذا الاتجاه هو الاتجاه السليم الذي تحتاج إليه أمتنا، وهو الذي يمثل بحق وسطية الإسلام بين الأديان... ووسطية أهل السنة والفرقة الناجية بين الفرق المختلفة...

وهذا هو اتجاه أهل العلم والورَع والاعتدال، وهي الصفات اللازمة لمن يتعرّض للفتوىٰ والتحدّث باسم الشرع، وخصوصاً في هذا العصر.

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص٩٠.

وهذا الاتجاه هو الذي يجب أن يسود، وهو الاجتهاد الشرعي الصحيح، وهو الذي دعا ويدعو إليه المصلحون الغيورون»[١].

هذا ما قاله الشيخ عن المدرستين، وبمقارنة ما قاله عنهما نجد أنه:

صنّف المذاهب الأربعة المتبوعة في اتجاه التشديد والتضييق، ومعنىٰ هذا أن المسلمين الذي عاشوا في ظل الأحكام التي استنبطتها وأفتت بها تلك المذاهب كانوا يعيشون في شدّة وضيق، فالمسلمون في المغرب العربي والأندلس قبل سقوطها عاشوا في ظل الأحكام الضيقة للمذهب المالكي ديانةً وقضاءً، ولا زالوا يعيشون، وأهل الشام وتركيا والهند وباكستان وغيرها من البلدان المسلمة التي تعبّدت ربها في القضاء والفتوىٰ علىٰ مذهب أبي حنيفة عاشوا ولا زالوا يعيشون في شدةٍ وضيقٍ في ظل أحكام الكنز والهداية وغيرهما من الكتب، وأهل إندونيسيا الذين يمثلون سكان أكبر دولة إسلامية كانوا ولا يزالون يعيشون في ظل المذهب الشافعيّ وأحكامه الضيقة المتشدّدة، وخاصة في أحكام الطهارة ولمس المرأة الذي ينقض الوضوء، الذي أخرج الشيخ القرَضاوي قريته من ضيقه إلىٰ سعة مذهبه مذهب الوسَط.

المذهب الذي أتىٰ به محمد عبده، وأصّله المراغي، وترعرع علىٰ يد شلتوت، ونضج علىٰ يد الشيخ القرضاوي؛ هو الذي يمثّل الاتجاه الصحيح والسليم، وهو الذي يمثّل أهل السنة والفرقة الناجية، وهو الذي يجب أن يسود (لاحظ قوله: يجب أن يسود)، وهو الاجتهاد الشرعي الصحيح! هكذا يقرر الشيخ في حزم وجزم، وإذا كان يعتقد ذلك كلَّه فماذا أبقىٰ للمذاهب المتبوعة التي عاش المسلمون في ظل أحكامها رعاةً ورعيةً طوال العصور الماضية؟

وإذا كان المنهج الذي يدعو إليه الشيخ هو اتجاه أهل العلم والورع كما يقول.. أفليس من الورَع ترك ما اختلف العلماء في حرمته، والإتيان بما اختلفوا في وجوبه كما قرّر المحققون

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص٩١.

من العلماء؟! ثم أين الورَع في منهج مبناه علىٰ الاحتفالِ بالأقوال الشاذة، وإنكارِ الإجماع، واعتبارِ أقوال أهل البدع والأهواء؛ للبرهنة علىٰ حكمٍ ما؟

كلام الشيخ واضح صريح لا يحتاج إلىٰ تفسير أو تبرير، ونحن نسأل: إذا لم تكن المذاهب الأربعة ممثِّلةً للاتجاه الوسَط والمتوازن، وممثلةً للفقه السُّني والفرقة الناجية، فمَن يا ترىٰ كان يمثل هذا المذهب قبل ظهور مذهب محمد عبده، الذي يحاول الأستاذ القرَضاوي التمكين له؟

يصف الشيخ اجتهاد مدرسة الوسط بأنه الاجتهاد الشرعي الصحيح، ولا يتردد أو يجمجم وهو يقرر ذلك، ومعنىٰ هذا أنّ اجتهاد المذاهب الأربعة اجتهاد شرعي غير صحيح!

قد يقال: إن هذا المعنىٰ المفهوم من كلام الشيخ إنما هو من باب الإلزام، ومعلوم أن لازم القول ليس بقول، وهذه الحجة ـ التي يردّدها دائماً المدافعون عن الشيخ ـ غير صحيحة هنا؛ ذلك بأنه استهل حديثه عن اتجاهات الاجتهاد المعاصر بتصنيفه للمذاهب الأربعة وعلمائها الملتزمين بها في اتجاه التضييق والتشديد؛ مما لا يُبقي مساحةً لأي تفسير أو تأويل لكلامه، فحتىٰ إن كان يقصد المعاصرين من علماء تلك المذاهب فإنّ هؤلاء العلماء لا زالوا إلىٰ اليوم يشكّلون جمهرة علماء الأمة، ولا زالت هذه المذاهب الضيقة المتشدّدة ـ علىٰ زعمه ـ يثق بها السواد الأعظم من المسلمين، وهي ثقةٌ في محلها، بدلاً من مذهب قال أحد مؤسسيه: «ضعوا من المواد ما يبدو لكم أنه يوافق الزمان والمكان، وأنا لا يعوزني بعد ذلك أن آتيكم بنص من المذاهب الإسلامية يطابق ما وضعتم»!

فجاء الأستاذ الشيخ القرضاوي وطبق هذا المبدأ مع شيءٍ من التعديل وسماه الاجتهاد الانتقائي، وهو اجتهاد يحمل الشيءَ ونقيضه، فهو انتقاء مبني علىٰ ما يصلح ويناسب الزمان والمكان، وفي الوقت ذاته يقول: انتقاء مبني علىٰ ما قويت حجته وظهرت أدلته!!

والملاحظ أن الشيخ قرن في تصنيفه آنف الذكر بين المدرستين المذهبية والظاهرية، ويقصد بالأخيرة (السلفية)، على الرغم من أنها تشارك مدرسة التجديد ـ التي منها الأستاذ

القرَضاوي ـ في نبذ المذهبية الفقهية والتمذهب؛ وما ذاك في ظني إلا لأن كليهما لا يعطي أي مساحة لفقه التيسير الذي يدعو إليه الشيخ، وخاصه المدرسة السلفية.

وحتىٰ في هذه النقطة يناقض الأستاذ نفسه، ففي حين يذكر في غيرِ موضع أن الناس فيهم المتشدِّد بطبعه كما أن فيهم الميسِّر كذلك.. ضارباً المثل في ذلك بشدائد ابن عمر ورخص ابن عباس، وأنّ من الصحابة من أبى إلا الصلاة في بني قريظة وصلاها آخرون في الطريق.. نجده هنا ينكر علىٰ العلماء المتمذهبين التزامَهم الذي هو في حقيقته نتاج التقيدِ بالمنهج العلمي والالتزامِ به، وعدمِ السياحة في بيداء اللامذهبية دون منهج كما يفعل هو.. فإذا كانت هذه طبائعَ البشر كما يقرر، فلم يُنكر على المدرستين خصوصاً المدرسة المذهبية؟! ولم لا يَعُدُّ علماءها من منهج ابن عمر فرضاً، وعلىٰ منهج مَن صلّىٰ في بني قريظة؟! ولم لم يسعه ما وسع رسولَ ﷺ وهو السكوت عن كلا الفريقين رضيَ الله عنهما؟

فالمذاهب الأربعة في حقيقتها هي مذاهب الصحابة والتابعين وتابعيهم، تلخّصت فيها آراؤهم وفتاواهم وطرقهم في فهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وهي الممثلة للاجتهاد الصحيح، والفقه السُّنيّ، وهي الممثلة للاعتدال والوسطية بحق، والخروج عليها رأينا نتيجته الشوهاء في كتابٍ من أشهر الكتب المتداولة اليومَ في الأسواق وهو «فقه السنة»، ورأينا ما وقع فيه أشهر المحاولين لإنشاء مدرسة جديدة بدلاً من تلك المذاهب السَّنية؛ لأنها محاولة بُنيت علىٰ أساسٍ غير صحيح، فلا بد أن تكون النتائج غير صحيحة.

يتندّر الشيخ القرَضاوي في بعض محاضراته بقصة يرويها مفادها أنه قال: «أنا حنفشعي»، أي: حنفيٌّ شافعي، رداً منه علىٰ من أنكر عليه قوله: إن لمس المرأة لا ينقض الوضوء حسب اجتهاد المدرسة الحنفية، في حين أنه وأهل بلدته على مذهب الشافعي الذي يرىٰ النقضَ بذلك.

ولا ينسىٰ الشيخ وهو يتحدّث عن هذه المسألة القول بأن المذهب الشافعي أشد المذاهب في أحكام الطهارة والنجاسة، وهو بهذا يردد ما قاله رشيد رضا في تقديمه لكتاب «المغني» لابن قدامة، والشيخ رشيد بدوره يردد في هذا ما قاله الإمام الغزالي في «الإحياء».

ولكن الشيخ يُعجبه من مذهب متأخِّري الشافعية القول بكراهة حلق اللحية؛ لما فيه من التيسير وحماية الضمير الديني لمسلمي هذا العصر، ورفع الحرج عنهم الناجم عن القول بالحرمة الذي هو مذهب جماهير الفقهاء من لدن الصحابة فمَن جاء بعدهم؛ فلا بد ـ بناءً علىٰ أصول فقه التيسير ـ من اختيار القول بالكراهة الذي نصّ عليه متأخّرو الشافعية كالنووي في شرحه لصحيح مسلم، مع أن التحقيق يثبت أنه حتىٰ النووي يقول بالحرمة! أما الاثنان وعشرون حديثاً الآمرةُ بإعفائها فلا تكفي في إفادة الوجوب عنده! وخاصة بعد ذهابه أخيراً إلىٰ أن صيغة الأمر في أصل الوضع تفيد الندب، وأعيد القول: إن شدةَ مذهب الشافعي في الطهارة التي ينتقدها الأستاذ القرضاوي ويرفضها، وقولَ المذهب بجواز بيع الآجال أو العِينة الذي ينتصر له الأستاذ لأنه يحقق فكرة مذهب (التيسير) الذي يدعو إليه.. أقول: تلك الشدة وذلك التجويز عند الشافعي وأصحابه إنما هما نتاج منهج علمي لاستنباط الأحكام؛ فكانا حكمَ الله في حق الإمام الشافعي ومَن اقتنع بذلك المنهج من علماء مذهبه، ولو خالفوا ما ثبت وصحّ عندهم من أدلةٍ علىٰ ذلك لكانوا آثمين؛ فشدة أحكام الطهارة ليست مقصودةً لذاتها عندهم، وتجويزُهم لبيع العِينة كذلك، أما في مذهب الأستاذ فهما مقصودان، فقد مر بك من قبل نصُّه علىٰ أن من أصول (فقه التيسير) تضييق دائرتي الإيجاب والتحريم، ومر بك كذلك نقض استدلالاته علىٰ ذلك.

والمتأمل في فتاوىٰ الشيخ التي سبق ذكرها ونقدها، وغيرها مما لم نتطرق إليه خشيةَ الإطالة أو لأنه صدر والكتاب في طريقه للطبع فلم يكن بدٌّ من تجاوزها، وبكل حالٍ ما ذُكر من فتاوىٰ الشيخ كافٍ في بيان المقصود.. أقول: إن المتأمل في تلك الفتاوىٰ يجد أن الأستاذ الشيخ القرضاوي قد وقع بسبب (فقه التيسير) و(مدرسة الوسط) و(فقه الواقع) في كل المزالق التي حذّر منها في ضوابط (الاجتهاد المعاصر) الذي يدعو إليه: وقع تحت ضغط الواقع، ولم يستفرغ الوسع، واجتهد في القطعيات وما لا يجوز الاجتهاد فيه، وغفل عن واقع العصر، وترك ما اجتمع عليه المسلمون إلىٰ آراء فردية شاذة غير صحيحة، فكانت النتيجة وقوعه في كل تلك الأخطاء والتناقضات العلمية التي تكلمنا عنها.

أخطاء وتناقضات تضعه في عداد مجتهدي الاتجاه الثاني الذي وصفه هو بأنه: اتجاه الغلوّ في التوسّع والمدرسة الطُّوفية ومدرسة تبرير الواقع، والأستاذ القرضاوي يتحدث منتقداً هذا الاتجاه مع أنه خيرُ مَن يمثّل ذلك الاتجاه وتلك المدرسة، وهو في نقده له يضرب الأمثال بمسائل في غاية الشذوذ ويعلم أن القول بها يثير العوام قبل العلماء، كمسألة جعل صلاة الجمعة يومَ الأحد كما يريد بعض المسلمين في إحدىٰ بلدان الغرب بسبب ظروف العمل.

ويضرب المثل لما يجب إعادة النظر فيه بقضايا لا يختلف عالمان في عصرنا علىٰ القول بوجوب تغير الفتوى فيها، إمّا لأنها بنيت علىٰ عرفٍ تبدّل الآن، أو لأنها بُنيت علىٰ ما هو من علوم العصور الأولىٰ وثبت خطؤها في عصرنا، كمسألة أقصىٰ مدة الحمل، إذ من المعلوم أن الفقهاء الذين قالوا بأن أقصاه أربع سنين إنما بنوا حكمهم هذا علىٰ ما بلغهم عن بعض معاصريهم من أن امرأةَ فلان أو نساءَ بني عجلان يحملن لأربع سنوات، حسب علمهم في زمنهم، والطبُّ الحديث يقطع باستحالة ذلك.

أو ضربه للمثل علىٰ تغير الأحكام بما أناط الشارع حكمَه بعلةٍ يدور الحكم معها عدماً ووجوداً، كقول ابن أبي زيد من المالكية: «لوكان مالكٌ حياً لاتخذ كلباً ضارياً» في رده علىٰ من أنكر عليه اتخاذه كلباً في داره مع ثبوت نهي مالكٍ عن ذلك، فبين للمستفهم أن علة النهي عدم الحاجة، فإن وُجدت ـ كما في حالته حيث سكن بأطراف المدينة وهي مظنة اللصوص ـ فإن النهيَ لا يَرِد؛ لحاجة الحراسة.

وكل المسائل السالفة التي ساقها الدكتور أمثلةً لما يجب إقراره أو إنكاره لا ينازع أحد فيها، غير أنّ ذلك ـ وهذا هو الخطير ـ يجعله في عين القارئ ذي الثقافة الشرعية السطحية في عداد الاتجاه الذي وسمه بأنه مذهب أهل الاعتدال والورَع والوسطية، الممثل لأهل السنة، فإذا ما سمع أو قرأ بعد ذلك أقوال الشيخ الشاذة التي سبق بيانها، والتي كانت وسيلته إلىٰ

تقريرها إنكارُ إجماعات العلماء عليها عصراً بعد عصر، واستنادُه في التدليل لما ذهب إليه بأقوال سابقة شاذة لا تصح، أو أنها مبهمة لا تفيد ما يروم الوصول إليه في حكمها إن صحّت.. إذا ما قرأ القارئ ذلك فإنّ ذهنه لن ينصرف إلىٰ أنّ أقوالَ الشيخ هذه هي عينها أقوال الفريق الثاني الذين وصفهم بمدرسة الطوفي وتبرير الواقع..

سيقول قائل: هذا اتهام لنية الشيخ!

والجواب: فلندع أمر النوايا إلىٰ الله، ولنتناول القضية في صيغة السؤال التالي:

هل من منهج العلماء الراسخين: الاستشهاد علىٰ حكم مسألةٍ ما بدليل كلي كالإجماع، أو قول الصحابي، أو قاعدة أصولية كالعبرة بعموم اللفظ، أو تخصيص عام القرآن بحديث الآحاد، أو الاستشهاد بحديثٍ يغلب علىٰ ظن المجتهد أنه صالح للاحتجاج.. ثم في مسألة أخرىٰ: يتم إنكار حجية الدليل نفسِه، أو التشكيك فيه، أو في صحته، إذا كان يؤدي إلىٰ حكم لا يريده المتصدِّي للاجتهاد في المسألة الثانية؟! هذا الذي نقوله هو ما قام به الأستاذ القَرَضاوي في الفتاوىٰ التي خرق فيها الإجماع، فهو يُثبت الدليلَ في مسألةٍ وينكر حجيته أو صحته في مسألة أخرى إذا كان سيؤدّيه إلىٰ نتيجةٍ لا يريدها!

رأيناه ينقل قول ابن القيم في حجية قول الصحابي عندما لم يجد في مسألة بقاء الكتابية إذا أسلمت مع زوجها بكامل الحقوق سوىٰ قول ـ لا يصحّ ـ لعمرَ وآخرَ لعليّ، ثم رأيناه مرةً أخرىٰ خلال عام تقريباً أو دونه ينقل كلام الشوكاني في عدم حجية قول الصحابي؛ وذلك عندما أصبح قول الصحابي في تنصيف دية المرأة عقبةً أمام القول الذي يريده وهو المماثلة، فلم يكن من بدٍّ أمامه لتخطّي هذه الصخرة إلا القول بأن قول الصحابي ليس بحجة! ليصل بذلك إلىٰ النتيجة التي يريدها!

رأيناه يؤكّد علىٰ تخصيص عام القرآن بالحديث الصحيح الصريح، فلما وجد أنّ ذلك يقود إلىٰ القول بعدم قتل المسلم بالكافر أخذ يتكلم عن احترام عمومات القرآن مستدلاً

بقول الحنفية في المسألة، ناسياً أو متناسياً أنه يلزمه من ذلك هدم كل الأحكام التي سبق له تقريرها بناءً علىٰ قوله بالتخصيص!!

رأيناه يستشهد بأنّ مذهب المحققين من الأصوليـين أنّ العبرةَ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فلما واجهته مسألةُ ولاية المرأة وإطباقُ العلماء علىٰ منعها من ذلك لحديث: «لايفلح قومٌ ولّوا أمرَهم امرأة»؛ تنكّر لقول محققي الأصوليـين الذي استشهد به من قبل، وقال: إنه قولٌ غيرُ متفَقٍ عليه!!

رأيناه يكرِّر في مؤلفاته، ومنها «الفتاوىٰ»، أنّ دلالة الأمر المجرَّد للوجوب، عندما كانت القاعدة تؤدّي إلىٰ الحكم الذي يريد، فلما أراد أن يضع قواعدَ لفقه (التيسير) تبيّن أنّ تلك القاعدة لن تخدم هذا الفقه بصيغتها هذه، فلجأ إلىٰ القول بأنّ دلالة الأمر المجرد هي الندب، مستدلاً بالإمام النووي الذي مذهبه في ذلك أنّ الأمر للوجوب!!

ورأيناه يقول: إنه إذا استقر الإجماع علىٰ حكم مسألة في عصر من العصور فلا عبرةَ بشذوذ من شذّ بعد ذلك، فلما أراد الذهاب إلىٰ القول بتساوي دية المرأة والرجل واجهه سور الإجماع المنيع.. فكيف يصل إلىٰ مبتغاه إذن؟ الوصول للحكم الذي يريد لا يتم إلا بإنكار الإجماع، ولذا نقل كلام الشوكاني في عدم إمكانه وعدم إمكان العلم به!!

رأيناه يستدل علىٰ حرمة أشياء كالنمص والوشم والتماثيل... إلخ بأحاديث آحاد، فلما أراد القول بجواز مصافحة الأجنبية وحديثُ المسّ يمنعه؛ قال: إنّ التحريم لا يثبت إلا بدليل قطعي الثبوت والدلالة.. وأن هذا مذهب الحنفية وبعض المالكية!!

رأيناه يكرر في غير ما كتاب: أنه لا اجتهاد في الثوابت، ثم رأيناه يقول بكل بساطة في مسألة من جملة مسائل العقيدة المجمَع عليها: إن النار ستفنىٰ، سالكاً في ذلك سبيل بعض الجهمية وشذّاذ المعتزلة!!

رأيناه يضعّف حديث: «لأن يطعن في رأس أحدكم بمخيط من حديد خير من أن

يمس امرأة لا تحل له» في ردِّه علىٰ مَن يستدل به علىٰ حرمة مصافحة الأجنبية، فلما أراد القول بحرمة تزيين الرجل الأجنبي للمرأة المسلمة في الكوافير أخذ يستشهد علىٰ حرمة ذلك بالحديث نفسِه الذي أكّد من قبل أنه غير صحيح وأنه لا يصلح دليلاً علىٰ الحرمة لأنها لا تثبت إلا بدليل قطعي!!

رأينا الشيخ في كتابه «الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرّق المذموم» يحشد كل الأدلة التي تثبت عدم صحة حديث الفِرَق: «تنقسم أمتي إلىٰ ثلاث وسبعين فرقة...» الحديث؛ كل ذلك كي لا يُدخل الرافضة في عداد الفرق الهالكة، فلما حدثت الملاسنات بينه وبينهم أخذ يستشهد بالحديث نفسِه علىٰ أنهم مبتدعون، وأن الفرقة الناجية هم أهل السنة! بعدَما كان الحديث من قبل لا يصح ولا يصلح للاستدلال!!

رأينا الشيخ يقرّر وهو يتحدّث عن الاجتهاد الجماعي: أن رأي الجماعة أقرب إلىٰ الصواب من رأي الفرد مهما علا كعبه في العلم.. يقرِّر ذلك ثم نراه يضرب عرض الحائط لا برأي الجمهور الذي يرىٰ ترجيحَه عند الخلاف؛ بل بإجماعاتٍ ثابتة! يتركها إلىٰ آراء فردية شاذة وُئِدَت منذ قرون!!

رأينا الشيخ يقرر في فتوىٰ له بشأن رأي الأغلبية: أنّ قول ابن مسعود: «الجماعة ما وافق الحق ولو كنت وحدك» إنما ينطبق علىٰ الأمور القطعية، ثم رأيناه في مسألة دية المرأة يزعمُ أنّ حكمَها المستقر بين العلماء، وهو التنصيف، لا يدعمه نصٌّ ولا إجماع ولا قياس، ومِن ثَم فهي ظنية يجوز الاجتهاد فيها، داعياً القارئ إلىٰ التزام الحق، مستشهداً له بكلمة ابن مسعود التي سبق أن قرّر أنها لا تنطبق سوىٰ علىٰ القطعيات!

رأينا الشيخ يقرر: أنه في الاجتهاد الانتقائي لا يجوز أخذ قولٍ ولو صحّ دون معرفة دليله، ثم نجده يأخذ برأي عمر وعلي والزهري في مسألة بقاء الكتابية إذا أسلمت مع زوجها الكافر وهي أقوال رويت مجرَّدةً من أي دليل! فضلاً عن كون هذه الأقوال لم تصح عنهم.

وأين الأدلة علىٰ قول عمر والنخعي والثوري بعدم قتل المرتد؟ فالشيخ استشهد بها علىٰ دعواه وهي المرويةُ مجرَّدةً عن أي دليل مع أنّ الشيخ جعلَ وجودَ الدليل عليها شرطاً من شروط الاجتهاد الانتقائي! هذا إذا غضضنا الطرف عن كونها لا تفيد الحكمَ الذي يرمي إليه الأستاذ أصلاً!

وأكتفي بما تقدم، على الرغم من أنه لا يزال هناك المزيد من تناقضات الأستاذ الشيخ، وأحسب أن فيما ذكرتُ كفايةً لمن أراد معرفة أن ما يدعو إليه الدكتور القرَضاوي من (فقة التيسير) و(الوسطية) ومحاولة جعل ذلك بديلاً لفقه المدارس الموروثة وأصولها ومناهجها؛ ما هو إلا محاولاتٌ للعبث بصرح الفقه وأصوله الذي تعبت في بنائه وخدمته آلاف العقول علىٰ مدىٰ القرون، محاولاتٌ تهدم وإن قُصِدَ بها البناء، ومَن يقوم بها حاله كحال من يخرّب قصراً ليبنيَ كوخاً. ومن أراد الدليل فها هو خير برهان: تناقضات الدكتور القرَضاوي المنهجية في تقرير الأحكام وأدلتها، وما أصدق كلمة الدكتور رفيق المصري وأدقها عندما وصف منهجَ الشيخ القرضاوي في تقرير الأحكام القائمَ في عمومه علىٰ تتبع الأقوال الشاذة والرخص، حيث قال: «والتيسير يحسنه كل أحد» رداً علىٰ قول الأستاذ القرضاوي الذي يذكره فىٰ كل دفاع له عن فتاواه عندما ينقده فيها الناقدون وهو قول الإمام الثوري: «التشديد يحسنه كل أحد».

وإنّ العارف المتمرّس بالفقه وأصوله إذا ما نظر نظرة فاحصة في كتابات الأستاذ القرضاوي الفقهية ليدرك بوضوح أنه لا يملك منهجاً فقهياً؛ فلو كان له منهجٌ ثابت لما وقع في تلك التناقضات التي مر بك ذكرها، والتي لم يقع فيها عالم من العلماء المعتبرين المنتسبين إلىٰ المذاهب الأربعة الموروثة، إذ التزامهم بها التزامٌ بمناهجَ ثابتةٍ صحيحةٍ في حقيقة الأمر، واعتصامهم بها حفظهم من الزلل والخلل في النظر والاجتهاد، وإذا أخطأ أحدهم أو زل في قول أو فتوىٰ فإن رجال المدرسة وعلماءها يصوّبون ويقوّمون ويبيّنون ما تجوز به الفتوىٰ في المدرسة مما لا يجوز، سواء كان القول المصوَّب قول الإمام المؤسس أو قول أحد أصحابه

المعتبرين، فهذا أبو حنيفةَ يفتي بأن المحرَّم من المسكر من غير العنب إنما هو القدر المسكر، وهو ما يوجب الحد، وكان هذا المفتىٰ به في المذهب بادئ الأمر، ثم لما رأىٰ أصحابه النتائجَ العمَلية الخطيرة لهذه الفتوىٰ قالوا ببطلانها وأفتوا بما يفتي به الجمهور من الحرمة ووجوب الحدّ علىٰ شاربه ووقوع طلاقه. هكذا هو حال المذاهب المنضبطة بمنهج وأصول وعلماء راسخين يميزون بين الصحيح والسقيم من الأقوال والفتاوىٰ.

واليوم لو سلّمنا بالاجتهاد المطلق للأستاذ القرَضاوي فمَن يا ترىٰ سيصوّب فتاواه التي خرق فيها الإجماعات الثابتة؟ ومن سيقول: هذا يصلح للفتوىٰ من أقوال الأستاذ وهذا لا يصلح؟ إذا كانت المدرسة التي ينتسب إليها قائمةً في بيداء اللامذهبية فلا سياجَ يمنع من فيها من التيه في تلك البيداء، فمَن سيهدي مَن، إذا كان الجميع فيها بلا بوصلة؟!

كان أصحاب أبي حنيفة يناقشونه المسائل، والكثير من أقوالهم هو المعتمد في المذهب وليس قول الإمام نفسِه؛ لأنهم كانوا يساوونه في المقدرة الاجتهادية، واليوم أين هم تلاميذ الشيخ القرَضاوي الذين سيناقشون أقواله وفتاواه.. والشيخ يقول عن منتقدي فتاواه:

«وفتاواي وكتاباتي تثير بصفة عامة صنفَين من الناس: المبالغين في الجمود، والمبالغين في التحرّر».

وإن المرءَ ليتساءل: عرفنا أهلَ المبالغة في الجمود، لكن مَنْ هم هؤلاء المبالغون في التحلُّل الذين لا يرضون فتاوىٰ الشيخ؟ وهو الساعي إلىٰ تضييـق مساحة الواجبات والمحرَّمات عليهم! مَن هم والشيخُ يَمدَح ـ في أسرةِ تمثيلٍ وإخراج ـ مسلسلاً تلفزيونياً اجتماعياً.. لماذا؟ لأنه ـ كما أجاب الشيخ ـ «يقدِّم صورة إيجابية لتعدد الزوجات، علىٰ خلاف المعهود من تشويه وسائل الإعلام للتعدد»، والمسلسل قال مَن شاهدوه: إنه مليءٌ بما لا يجوز لمسلم رؤيته، ولما اتصل مشاهدٌ منكِراً علىٰ الشيخ مدحه لعملٍ يشتمل علىٰ ما هو متعدٍّ لحدود الأخلاق والقيم الإسلامية! ما كان جواب الأستاذ إلا أن قال: «نحن نمدح المسلسل في

الجملة لا في التفاصيل.. التفاصيل قد فيها أشياء، إنما أنا باتكلم يعني بامدح هذا التوجه.. هذا التوجه جديد ومهم جداً، **وينبغي أن نشجّعه وأن نحَيـيه**»[١].

لا ريب أن الشيخ يقدّم بقوله هذا فتوىٰ لهؤلاء المشاهدين البريئين بجواز مشاهدة ما وصفه أحدهم بأنه: «متعدٍّ حدودَ الأخلاق والقيم الإسلامية».. كيف لا والشيخ يقول عن المسلسل: «ينبغي أن نشجّعه وأن نحيـيه»!! والمشاهِدُ المستنكِر صدّر سؤالَه بقوله: «نحن كنا نعتبر الشيخ القرضاوي قدوة لنا وللمسلمين في جميع أنحاء العالم ولا نزال، ولكن نحو ما قيل عن مسلسل... ولو أنه يمثل عادة من سنة الرسول ﷺ، إلا أنه متعدٍّ **حدودَ الأخلاق والقيم الإسلامية**»[٢].

لا ريب أن هذا المشاهِدَ وغيره ممن يسمع ويشاهد أمثال هذه الفتاوىٰ سيعُدُّ ما قاله الشيخ فتوىٰ عمليةً بجواز مشاهدة أمثال هذه الأعمال؛ خاصةً وأنهم كما صرّح المشاهد: «يعتبرون الشيخ قدوة لهم وللمسلمين»، فضلاً عن مطالبةِ الشيخ لهم بتشجيع هذا الاتجاه وتحيّته، وسكبِه الماء علىٰ مَن ثارت حميته لرؤية ما تعدّىٰ قيمَ الإسلام الأخلاقية!

وهكذا وضع الشيخ معياراً للمشاهدين فيما ينبغي تشجيعه مما يشاهدونه من الأعمال الفنية، يتمثل في توجه العمل المعروض؛ فإن كان يخدم قضية إسلامية فالعبرة بالعمل إجمالاً، ولا نقفُ عند التفاصيل وإن كانت تشمل ما ينافي تعاليم الإسلام الأخلاقية!

الشيخ يترحّم علىٰ حبر النصارىٰ الأعظم قائلاً: «لا نستطيع إلا أن ندعو الله تعالىٰ أن يرحمه ويثيبه بقدر ما قدَّم من خير للإنسانية وما خلّف من عمل صالح أو أثر طيب»[٣]. ويذكر

---

(١) د. يوسف القرضاوي، برنامج الشريعة والحياة، حلقة عن: تعدد الزوجات حل أم مشكلة؟، أرشيف قناة الجزيرة الفضائية ٣٠/ ١/ ٢٠٠١م.

(٢) المصدر السابق.

(٣) برنامج الشريعة والحياة، حلقة بعنوان: المساواة بين الرجل والمرأة وتطبيقاتها، بتاريخ ٢٦/ ٤/ ٢٠٠٥م، أرشيف قناة الجزيرة الفضائية.

مآثره في خدمة دينه! وأنه وقف ضد الحرب علىٰ العراق والجدار العازل في فلسطين. فلما سأله من يسميهم أهلَ الجمود عن جواز الترحّم علىٰ غير المسلمين؟ أجاب الشيخ بأن السائل لم ينتبه إلىٰ أنه قيد طلب الرحمة له بقوله: «بقدر ما قدّم من خير للإنسانية» فهي رحمة مقيدة[١]، واستدلّ بقوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]، ونسيَ الشيخ قولَه تعالىٰ: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٥٦]،وقولَه تعالىٰ: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوٓاْ أُوْلِي قُرْبَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ﴾ [التوبة: ١١٣]، وقوله سبحانه: ﴿لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ [البقرة: ١٦٢]، وغيرَها من الآيات والأحاديث التي تُبطل جواز هذا (الترحّم المقيّد) الذي يراه!

الشيخ يقر فتوىٰ في مسألةٍ لو عرضت علىٰ الفاروق لجمع لها أهل بدر، وملخّص الفتوىٰ: جواز مشاركة الجندي المسلم في القتال الذي يجريه جيش بلده غير المسلم ضد المسلمين الذين يظن أنهم يقومون بترويع الآمنين من المدنيين لتلك الدولة أو يؤوون من يقوم بذلك، علىٰ أن يحاول أن يكون في الخدمات؛ إن كان يستطيع طلب ذلك دون أن يتسبب له طلبه في ضرر أو حرج، فإن كان طلبه يؤدي إلىٰ ضرر كالشك في ولائه لوطنه أو إيذائه في مستقبله الوظيفي فعندئذ لا يجوز له ذلك الطلب، فإن اضطر للقتال فالضرورة تقدَّر بقدرها!! أما الحرج الذي يجده ذلك الجندي والناجم عن إمكانية موت الأبرياء في ذلك القتال لصعوبة التمييز بينهم وبين مَن قاموا بالاعتداء فعلاً فمدفوع باستصحاب نية إحقاق الحق وإبطال الباطل؛ لأن الجندي جزء من كل في واقع لا يستطيع تغييره، والمسوغ الشرعي لذلك كما جاء في نص الفتوىٰ: «إذا كان يترتب علىٰ عدم المشاركة ضرر لجماعة المسلمين في ذلك البلد أكبر من الضرر الذي سيقع عليه في حالة الرفض، والقاعدة الشرعية: أن الضرورات تبيح المحظورات، والضرر الخاص يتحمل لدفع الضرر العام».

---

(١) د. يوسف القرضاوي، برنامج الشريعة والحياة، حلقة عن: تعدد الزوجات حل أم مشكلة؟، أرشيف قناة الجزيرة الفضائية ٣٠/ ١/ ٢٠٠١م.

هذا ملخَّص الفتوىٰ، وعندما تناهىٰ إلىٰ أسماع الشيخ نقد الناقدين لها أجاب قائلاً:

«سألني كثير من الإخوة الذين قرؤوا الفتوىٰ التي حرّرها الأخ الدكتور محمد سليم العوّا، ووقعتُ عليها مع المستشار طارق البشري والدكتور هيثم الخياط والأخ فهمي هويدي، والخاصة بالمسلم الذي يعمل في القوات المسلحة الأمريكية، وهي فتوىٰ خاصة به ولمن كان في مثل حاله، فلا ينبغي أن تعمم. والواجب في الفتوىٰ مراعاة: الزمان والمكان والعرف والحال؛ فليست مجرد تقريرِ مبدأ نظري، بل تنزيل الحكم الشرعي علىٰ واقعة معينة في ظروفها وإطارها وحجيتها؛ فلا تعدوها إلىٰ غيرها، إلا ما كان مثلها في كل العوامل المؤثرة في الحكم. وأحب أن أؤكد هنا بوضوح: أن الإسلام قد حرم علىٰ المسلم أن يواجه أخاه المسلم بالسلاح، واعتبر ذلك من أعمال الكفر وأخلاق الجاهلية؛ فقال ﷺ: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر»، وقال: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»، وقال: «إذا التقىٰ المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار... الحديث»...، فهذا سر موافقتي علىٰ الفتوىٰ التي جاءت من أمريكا والتي لم يفهم أغوارها ـ للأسف ـ كثير من الإخوة الذين ينظرون إلىٰ الأمور من السطوح لا من الأعماق... والله أعلم»[1].

إنّ هذه الفتوىٰ ستظل تمثل بحق أكبر دليل علىٰ أنه في غياب المنهج العلمي الضابط للفتوىٰ يقع التناقض والافتئات علىٰ الشريعة وأحكامها! وبيان ذلك:

أولاً: كيف يقر الشيخ فتوىٰ صنعها رجلٌ من رجال القانون، وصحفي، وطبيب؟! وأين كلام الشيخ عن ضوابط الفتوىٰ ونقده لرجال القانون بأنهم يتكلمون في غير مجالهم؟! وهل انعدم العلماء والفقهاء والمفتُون حتىٰ يصبح هؤلاء الأفاضل من غير أهل الاختصاص مراجعَ للفتوىٰ.. وفي ماذا؟ في قضية خطيرة تتعلق بالدماء والأرواح المعصومة، وأين الاجتهاد الجماعي الذي ينادي به الشيخ خاصة في المسائل الكبيرة؟ ولِـمَ لم يراجع ويستشره كبار العلماء في المجامع التي هو عضوٌ فيها؟ ألم يقل في شرحه لمزايا الاجتهاد الجماعي: إنّ رأي

---

(١) هذا الجواب منشورٌ علىٰ موقع (إسلام أون لاين).

الجماعة أفضل من رأي الفرد مهما علا كعبه في العلم؟! فانتهىٰ ذلك الاجتهاد الجماعي المزعوم إلىٰ أنْ يكونَ بين أزهري ومحامٍ وصحفي وطبيب يرأس دائرةً للصحة؟! بل ومما يزيد في الحسرة اعترافُ الشيخ أنّ المحاميَ القانونيَّ هو من قام بصناعة الفتوىٰ وصياغتها، وقام الآخرون بالموافقة والتوقيع عليها وآخرهم الأستاذ الشيخ!

ثانياً: كيف يصف الشيخ منتقدي الفتوىٰ بأنهم سطحيون لم يفهموا أغوارها مع أن فيهم علماء متخصّصين من حذّاق الشريعة وعلومها؟! في حين فهم تلك الأغوار: الصحفي، والقانوني، والطبيب!!

ثالثاً: الإجماع منعقد علىٰ حرمة الأرواح وإزهاقها بغير حق؛ لذا أجمع العلماء علىٰ أنه لا يحل لمن أُكره علىٰ قتل نفس معصومة أن يفدي نفسَه بنفسٍ غيره؛ لتساويهما في الحرمة، فإذا كان التهديد بالقتل لا يبيح ذلك؛ فكيف يصبح تعرُّض المستقبل الوظيفي للمسلم أو الشك في ولائه الوطني بمنزلة الإكراه الملجئ الذي يبيح له المشاركة في قتال من نتائجه إزهاق أرواح بريئة؟!

إذا علمتَ هذا أدركتَ أنّ الأحاديث المحرِّمة لقتال المسلمين بعضِهم بعضاً التي ساقها الأستاذ الشيخ، وتأكيدَه علىٰ حرمة الأنفس والدماء.. كل ذلك ليس له محلٌّ من الإعراب في الفتوىٰ!

رابعاً: قال بعض تلاميذ الشيخ في معرض الدفاع عنه: إنّ الشيخ تراجع عن فتواه بعد علمه أن صيغة الاستفتاء التي أجاب علىٰ ضوئها كان فيها كثير من المبالغة، وجواباً علىٰ ذلك يقال: نعم تراجع الشيخ، ولكن بعد ماذا؟ بعد خراب البصرة كما يقال، تراجع بعد أن ذهب مَن ذهب، وقُتل مَن قتل، وعاش من عاش، وأين التريُّث المأمور به المفتي؟! ولا سيّما في مسألة خطيرة كهذه، ولقد كان الإمام مالكٌ رضيَ الله عنه يقول: «إني لأُسأل المسألةَ فتحرمني النومَ الأيام والليالي»، ولكن في (فقه التيسير) كل شيءٍ يسير، ولا حولَ ولا قوةَ إلا بالله العلي العظيم.

وختاماً..

إذا كانت هذه الفتوىٰ وأمثالها مما سبق ذكره هيَ الممثلةَ لفقه التيسير والوسطية والاعتدال والورَع والفرقة الناجية كما يقول الشيخ.. فما الذي أبقاه لأهل المبالغة في التحلُّل؟! وإذا كان من شيوخ الفقه والفتوىٰ في هذه المدرسة: الصحفي، والقانوني، والطبيب.. فيا حسرةً علىٰ ما آلَ إليه حالُ أهل الإسلام! وإذا كان المخالفون لهذه الفتاوىٰ وأمثالها من أهل المبالغة في الجمود فأنعم به من جمود! ونسأل الله تعالىٰ أن يتوفّانا عليه.

❊ ❊ ❊

ما الذي أوقع الأستاذَ القَرَضاويَّ في هذه التناقضات؟

والذي آل بالشيخ إلىٰ هذه التناقضات العلمية نعرفه إذا عدنا إلىٰ الوراء، ونظرنا إلىٰ الشيخ القرضاوي الشاب الذي يدرس في الثانوية الأزهرية، لا القرضاوي الشيخ ذي الشيبة.. إننا إن فعلنا ذلك سنرىٰ شاباً يرىٰ نفسه نداً لأبي شجاع[١] وهو يناقش شيوخ قريته الذين وصفهم بقلة البضاعة في الحديث والأدلة الشرعية التي تمكنهم من الدفاع عما قال أبو شجاع، فكانت النتيجة أن ظهر عليهم في النقاش، وارتاح الناس لمنهجه الجديد الذي اعتمد فيه علىٰ كتاب «فقه السنة». يقول الشيخ:

«ومن الأحداث التي تستحق التسجيل، ما وقع لي وأنا طالب بالقسم الثانوي حين خالفت نهج علماء قريتنا، وهم مجموعة من الأفاضل، إلّا أنهم التزموا تدريس الفقه علىٰ مذهب الشافعي رضيَ الله عنه، حتىٰ الحنفية منهم التزموا ذلك ولم يحيدوا عنه، بناءً علىٰ أنّ مذهب الشافعي هو مذهب عوام البلد، هذا مع تقرير المحققين: أن العاميَّ لا مذهبَ له، وأن مذهبه هو مذهب من يفتيه ويعلّمه، ومن المعلوم لدىٰ الدارسين أن مذهب الشافعي من أشد المذاهب أو لعله أشدها في مسألة النجاسة والطهارة وما إليها... المهم أني شرعت أدرس الفقه من غير (أبي شجاع)، بل علىٰ طريقة الشيخ سيد سابق في «فقه السنة»، مستعيناً بما تيسر لي من المراجع في ذلك الوقت، وقد أحدث ذلك في أول الأمر ضجةً بين الناس: كيف يخالف هذا الشاب كبار الشيوخ؟ وكيف يفقّه الناس من غير المتون المعتمدة؟ وكيف يأتي بأقوال لم نسمع بها من قبل؟

---

(١) الإمام الفقيه صاحب المتن الفقهي الشهير في فقه الشافعية، المعروف باسمه.

ولكني قابلت هذه الضجة بالثبات والتحدّي، وقلت للمجادلين: بيني وبينكم القرآن والسنة، فلنحتكم إليهما، فلما حاججتهم بالآيات والأحاديث ـ وبضاعتهم قليلة منها ـ كانوا هم المحجوجين والمغلوبين»[١].

فالأستاذ القرضاوي إذن خاض غمار الاجتهاد كما نرىٰ وهو لا يزال طالباً في الثانوية! وما المنهج الذي سلكه في اجتهاده ذاك؟ إنّه منهج كتاب «فقه السنة»، وقد عَلِمنا من قبل القيمة العلمية للكتاب من الناحية العلمية، ولعل ذلك كان السبب الأساسي في إحداث هذا الخلل المنهجي لدىٰ الشيخ، فقد علمتَ من تحليلنا لكتاب «فقه السنة» منهجياً أنّ أحد أبرز الأخطاء التي وقع فيها مؤلفه: اعتماده علىٰ النقول واجتهادات الغير وتحقيقاتهم، وأنه في الحقيقة عبارة عن مجمع آراء فقهية بنيت علىٰ مناهج متباينة، فجاء خليطاً من الأقوال التي لا يجمعها منهجٌ واحد تصدر عنه، وهذه الطريقة في التعامل مع الأحكام الشرعية هي التي استقرت في ذهن الشاب آنذاك يوسف القرضاوي؛ فالناظر في فتاواه اليوم يجد أنّ ما فيها من تحقيقات هي في حقيقتها تحقيقاتٌ للعلماء السابقين كابن تيمية وابن القيم وابن حزم، وخلافاً للشيخ سابق بلور الأستاذ القرضاوي اعتماده علىٰ النقول والتحقيقات فيما سماه (الاجتهاد الانتقائي)، وقد عرفنا قيمته العلمية في نقاشنا لهذه الفكرة من قبل.

ومما دعّم هذه الفكرة ورسخها لدىٰ الشيخ وهو لا يزال طالباً بالأزهر، دراسته وتخرّجه في قسم أصول الدين، مما يعني أنّ دراسته للفقه لم تكن دراسةً لمادةٍ أساسية، وإنما نمّىٰ ووسع معلوماته الفقهية بالاطلاع الفردي كما حدّث هو بذلك عن نفسه فقال: «كنت خريج كلية أصول الدين، والأصل عندنا الفقه كان ضعيفاً، ولكنىٰ كوّنت نفسي منذ أن كنت طالباً في الثانوي، كنت أقرأ في الكتب المقررة وغير المقررة، حتىٰ وصلت إلىٰ المرحلة الجامعية فقرأت الكثير في كتب الفقه فكوّنت نفسي»[٢].

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فتاوىٰ معاصرة (١: ٥).

(٢) الفتاوىٰ الشاذة وآثارها، محاضرة قدمت في (دورة علماء المستقبل) التي نظّمها الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، في١٢ربيع الآخر١٤٣٠هـ.

ومن يفعل ذلك يجني علىٰ نفسه وعلىٰ العلم الذي ينتسب إليه؛ إذ أنّ عدم التزامه بمذهب معيّن في انطلاقته الفقهية يجعله لا يلتزم بمنهج محدَّد في دراسته؛ فيتنقل بين الكتب المختلفة في مناهج تأليفها وطرق تحريرها، بحجّة التحرّر من العصبية المذهبية في حين أنه لم ينضج علمياً بعد؛ فيفوته التدقيق والفهم للكثير من القواعد الأصولية والمسائل الفقهية، فتكون النتيجة أن يصبحَ عرضة لتقبّل الأقوال الشاذة والأفكار المدخولة؛ إذ ليس لديه من الحصانة العلمية ما يَقِيه ذلك، فإذا أُضيف إلىٰ هذا إقناعه أو اقتناعه بأنه أضحىٰ أهلاً لولوج ساحة الاجتهاد والنظر، ومناطحة الجبال الرواسي كالقرافي والنووي وابن حجر وابن الهمام وأمثالهم.. فلا جرم عندها أن يتناقض ويتخبط في تحرير المسائل وتقريرها، ويرهق النصوص الشرعية والقواعد العلمية في سبيل إيجاد فقه جديد؛ ظناً منه أنه يخدم العلم والشرع بذلك، وهذا ما حدث مع الشيخ محمد عبده رحمه الله، فقد كان في العشرين من العمر حين التقىٰ بالشيخ جمال الدين الأفغاني؛ فكان لصغر سنه وعدم نضجه العلمي دور في تأثره بأفكار جمال الدين التي منها الاعتزاليات في العقيدة، والآراء الشاذة في الفقه، وحتىٰ عندما كبر في السن بقيتْ أفكاره كما هي!

والأستاذ القرضاوي تأثر ـ في جملة مَن تأثر بهم في زمن الدراسة والطلب ـ باثنين، كلاهما ينبذ المذهبية ويدعو إلىٰ الاجتهاد، أما الأول: فهو **الشيخ سيد سابق** رحمه الله الذي كان يجنح إلىٰ مدرسة الحديث علىٰ قلة بضاعته فيه، وتمثّل تأثيره في توجيه طالب ناشئ كالقرضاوي آنذاك إلىٰ أخذ الأحكام مباشرةً من نصوص الكتاب والسنة، وليس من كتب الفقه المذهبي!

وممن أشار إلىٰ هذا: الدكتور صلاح سلطان[1]؛ فقد عدّد الشخصيات التي كان لها دور في التكوين العلمي للشيخ القرضاوي، وذكر من بينهم الشيخ سيّد سابق، وقال في بيان

---

(١) د. صلاح سلطان، بحث بعنوان: التكوين العلمي والفكري للقرضاوي، قدّم في: (ملتقىٰ الإمام القرضاوي مع التلاميذ والأصحاب)، الدوحة من ١٤-١٦ يوليو ٢٠٠٧م، منشور علىٰ موقع الشيخ.

جهة تأثيره: «الشيخ سيد سابق: وقد تعلّم منه الشيخ الكثير، وأهمه ما يلي: أن يرجع مباشرةً إلىٰ القرآن والسنة وليس الذهاب إلىٰ كتب المذاهب كما كان شائعاً».

إنّ من يوصي تلميذه بذلك فحاله كحال من يلقي شخصاً في بحر لُجي ليعلّمه السباحة! فتكون عاقبته الغرق. والشيخ سابق رحمه الله بتعليمه للشيخ القرضاوي زمنَ الطلب الأخذَ المباشر من النصوص وليس من كتب الفقه؛ يكون قد صيَّره مجتهداً مطلقاً وهو لا يزال في مقاعد الدرس، والنتيجة ما نرىٰ من فتاوىٰ!

وأما ثاني الاثنين: فأستاذه الشيخ **محمود شلتوت**، الذي يُعَدُّ من أكثر المتأثرين بالاتجاه الفكري لمدرسة الشيخ محمد عبده، وقد مرّ بنا شيء من آرائه، ومن آثار الشيخ شلتوت الضارّة بتلاميذه: حثه لهم علىٰ الاجتهاد وهم لم ينضجوا بعد علمياً، ومن هؤلاء الشيخ القرضاوي؛ فقد ذكر أنّ أحد المشايخ هنأه علىٰ أسلوبه في كتابه «الحلال والحرام» وعلىٰ عدم مجاملته فيه لشيخه شلتوت فيما ذهب إليه من آراء حول التوفير وغيره، وكان من جملة ما قال القرضاوي في رده علىٰ الشيخ المهنّئ: «إن الشيخ لم يطالبني ولم يطالب أحداً أن يقلّده، كيف وهو يدعو إلىٰ الاجتهاد؟! ولو طالبني بذلك لقلت بملء فيَّ: لا، ثم لا»[1].

ويبدو أثر الشيخ شلتوت في تلميذه في فتاواه التي خرق فيها الإجماع، فما يقوله الدكتور القرضاوي اليوم عن دية المرأة، والجهاد، وفناء النار، وحكم المرتد، ما هو إلّا أصداء لما قاله وكتبه شيخه في هذه المسائل من قبل.

ومن هذه الأصداء أيضاً سياحة الشيخ في بيداء اللا مذهبية إلىٰ حدّ القول بالأخذ من المذاهب غير السُّنية، أي عدم الاكتفاء بالخروج من سجن المذاهب الأربعة الضيقة ـ على حدّ تعبير اللامذهبيين ـ بل الخروج من سجن فقه أهل السنة، والأخذ من المذاهب: الزيدي والإباضي والجعفري[2]!

(١) عصام تليمة، القرضاوي فقيهاً، ص١١١.

(٢) ذكر ذلك في برنامج (سيرة ومسيرة)، قناة إقرأ الفضائية، ١٢/ ١/ ٢٠٠٤م.

وقلنا إنّ هذا أثر من آثار شلتوت رحمه الله؛ لأنه أفتىٰ بجواز التعبُّد بمذهب الإمامية في وقتٍ من الأوقات عندما كان شيخاً للأزهر، والقول بالأخذ من خارج فقه الجماعة جمعٌ بين المتناقضات، فضلاً عن كونه يبطل قولَ الشيخ: ترجيح ما قويتْ حجّته، وظهرتْ أدلته، فأي أدلة هذه التي سيقارن بينها إذا كانت مناهج تلك الفِرَق ـ وخاصة الإمامية ـ تباين منهج أهل السنة الفقهي في الأصول، وفي كثير من الفروع، وفي قواعد الرواية أيضاً.

فالإمامية مثلاً انصبغ الفقه عندهم بعقيدة الإمامة، فالسنة لا يعتد بها عندهم إلا إذا كانت مرويةً من طريق أئمتهم، ولا يحتجّون إلا بالإجماع الذي فيه أولئك الأئمة، كما أنهم لا يحتجون بالقياس ويرونه باطلاً عقلاً.

وإذا كان الشيخ يرىٰ نفسه قد أحاط علماً بمذاهب الجماعة ـ وهذا ما لم يكن ولا يُتصوَّر أن يكون[1] ـ فإنه لا يمكن أن يُجري قوله هذا علىٰ غيرها من مذاهب الفِرَق الأخرىٰ، إذ المقارنة والترجيح يقتضيان معرفة أصول الأدلة التي يقارن بينها، وهذا ما لا يستطيع هو أو غيره أن يدّعيه بالنسبة لفقه تلك الفِرَق.

ولقد جال في خاطري سببٌ آخر لتفسير لا مذهبيةِ الشيخ القرضاوي، لا أجزم به ولا أستبعده، مصدره الشيخ عبد المتعال الصعيدي في كتابه «المجدِّدون في الإسلام»؛ فقد أنكر علىٰ صاحب «عون المعبود» استبعادَه دخول علماء الشيعة في المجدِّدين، وتعليلَه ذلك بأنهم يخرّبون الدين بإماتة السنن وإحياء البدع، فكيف يكون مجدداً للدين من يخرّبه؟! فقال ـ أي الصعيدي ـ معلقاً:

---

(١) قيل: «عجبت لحنفي تفقه في ثلاثين سنة؟!» هذه العبارة قالها من خالط الفقهُ الحنفي لحمَه ودمَه وعرف أغواره، وتفسيرها: أن هذه المدة تعَدُّ قصيرةً لمن أراد الإحاطة بمدارك المدرسة وأصولها وأحكام المسائل وأدلتها؛ بحيث يصبح قادراً علىٰ الفتوىٰ في كل مسألة يُسأل عنها وفق تلك الأصول؛ وحيث إن تلك الأحكام استلزم بناؤها وتحقيقها أجيالاً؛ فإن ثلاثين سنة للإحاطة بها تعَدُّ مدة قصيرة، أما النظر في «نيل الأوطار» أو «المغني» أو «المحلّىٰ» فلن تجعل من المرء محيطاً بمذهب واحد فضلاً عن المذاهب الأربعة.

«وهذا عندي غلو في التعصب، وقد ذكرت فيما سبق أساس التجديد، فمن تحقق فيه فهو مجدّد، سواء أكان سنياً أم كان شيعياً أم كان غيرهما من الفِرَق الإسلامية... علىٰ أنه لا محل لهذا التعصب في باب التجديد والمجدّدين... لأن المجدّد يجب أن يتعالىٰ علىٰ ذلك التعصب الممقوت، فلا يصح أن يكون لمذهبه في الدين أثر في غايته من التجديد، ولا فيما يرمي إليه من النهوض بالمسلمين، بل يجب أن ينظر في دعوته إلىٰ المسلمين جميعاً، فلا يميز فريقاً علىٰ فريق... ويقصد أن ينهض بهم جميعاً»[1].

هذه خلاصة نظرية الشيخ الصعيدي في وظيفة المجـدّد؛ ولا أستبعد تأثـر الأستاذ القَرَضاوي بها، ويزكي هذا أنّ رأيه في عقوبة الرجم وحدّ الردة هو عينه رأي الشيخ الصعيدي وتعليله لحد الرجم وعقوبة السرقة في كتابه آنف الذكر؟

وقد كان من الممكن أن يكون لهذه النظرية وجاهتها لو جُعل ذلك لمن حاول أو يحاول القيام بهذه الوظيفة (التجديد) في مجالات علوم الدنيا، أو في مجال السياسة الشرعية ممن بيدهم مقاليد الأمور في الواقع لا في عالم الخيال، وإن كان تاريخ الفِرَق قديماً وحديثاً ـ خاصة في مجال السياسة الشرعية ـ ينبئ بخلاف ذلك، وأنّ الأمر كان لأهل السنة حصراً.

هذا التأثر في ظني هو ما أوقع الشيخ القرضاوي في هذه التناقضات بشأن الشيعة الإمامية، فهو في كلامه عنهم ولهم يتكلم ويمارس دور السياسي الذي له في كل يوم لسان، وهذا إن كان له ما يبرره في عالم السياسة وأهلها، فلا مبرر له في عالم الفتوىٰ والبلاغ؛ فإنّ الله تعالىٰ أخذ الميثاق علىٰ العلماء أن يبينوا الحق ولا يكتمونه، والشيخ كان ولا يزال حتىٰ بعد ملاسنته معهم يقول: الخلاف بين السنة والشيعة كالخلاف بين المذاهب الفقهية الأربعة!

ولعل من هذا التأثير: ذكرُه ـ في معرض رده علىٰ كلام سيد قطب عن الجهاد ـ لجملة من العلماء المعاصرين: كأبي زهرة، ودراز، والسباعي، وغيرهم ممن ذهب إلىٰ أن الجهاد للدفع

(١) عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، ص١٤.

فقط، فهؤلاء من الوجيه ذكرُهم في هذا السياق بصرف النظر عن خطأ ما ذهبوا إليه أو صوابه؛ ولكنّ ذكْرَ آخرينَ معهم في هذه المسألة ـ كاللواء شيت خطاب، والكاتب محمد حسين هيكل، وأستاذ الاقتصاد محمد فتحي عثمان، وغيرهم ـ ممن ليسوا من علماء الشريعة ولا اعتبارَ لرأيهم في الميزان الشرعيّ؛ ليس له من تفسير إلا ذلك التأثير! وهو ما يفسر أيضاً توقيعه علىٰ الفتوىٰ التي حرّرها: القانوني الأستاذ محمد العوّا، والصحفي فهمي هويدي، والطبيب الدكتور هيثم الخياط، والمستشار طارق البشري، وإلا كيف نفسر إقرار الشيخ للفتوىٰ ابتداء؛ خاصة وأنّ موضوعها في غاية الخطورة، وهؤلاء الذين ذكرنا ليسوا من حذاق الشريعة ولا المتبحّرين فيها! وإن تعجب فعجبٌ قول الشيخ بعد ذلك وهو يكتب ويحاضر عن الفتاوىٰ الشاذة أنّ من أسبابها: صدورُها من غير أهلها!

وفي ظني أنّ الشيخ يوسف القرضاوي قد أحدث ثَـلْماً في منهج البحث الفقهي بما أراد إدخاله فيه، من (الاجتهاد الانتقائي) و(فقه التيسير)، ثلماً لن يصلحه إلّا الله تعالىٰ، ثم جهود العلماء الراسخين، بالتصويب والتقويم، والثبات علىٰ المنهج الصحيح الذي شُيّد عليه صرحُ الفقه الإسلاميّ العظيم.

ومما يؤسَفُ له أنّ هذا الثلم في المنهج، والفتاوىٰ الشاذة للشيخ؛ كان لها تأثير سلبي أصاب غباره بعض من ينتسب إلىٰ العلم والدعوة، ممن ليس لهم أساس صحيح ومتين في فهم المذاهب الفقهية ومناهج الاستدلال التي قامت عليها، وفي فهم مسألة الاجتهاد والمجتهدين، والفتوىٰ والمفتين، والتقليد والمقلدين.

لقد وجدنا في هؤلاء من أخذ ينتقد ويخطّئ كبار علماء الأمة السابقين جملةً وفرادىٰ، مستدركاً عليهم أحكاماً قرروها بأدلة راسخة كالجبال، محاولاً أن يأتي فيها بفقه جديد؛ فأرهق الأدلة، وركب في سبيل ذلك الصعبَ والذلول، وكان من مطاياه إنكار الإجماع، متأثراً بالأستاذ القرضاوي، وهي مطية ما ركبها أحدٌ إلا وشردت به إلىٰ غير سبيل المؤمنين.

ولقد رأينا في هؤلاء من بدأ يتكلم عن إمكانية إسقاط الكثير من المحرَّمات والتشديدات الناجمة في رأيه عن مبالغة العلماء السابقين في بعض القواعد، كسد الذرائع، والاحتياط في الدين؛ وذلك بتمحيصها، والتحرُّر فيها من هاجس الاحتياطات؟!

ورأينا في هؤلاء من يقول: إن مسألة فناء النار أو بقائها من المسائل التي اختلف فيها العلماء، ويقصد بذلك أنها اجتهادية لا إجماعَ عليها!!

ورأينا أستاذةً في جامعة الأزهر تقول في مؤتمر إسلامي عن قضايا المرأة: إن الرسول ﷺ كان يمزح بقوله: «ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للبِّ الرجل الحازم منكن»؛ لأن اليوم كان يوم عيد؛ وهي بذلك تردد حرفياً ما قاله الأستاذ القرضاوي عن هذا الحديث؛ وما كان لهذه السيدة أن تتجرّأ علىٰ هذا القول لو لم تسمعه من الشيخ، وهناك آخرون يرددون الكلام نفسَه!

وأحسب أنّ فضيلته ما كان ليقع في تلك الأخطاء والتناقضات المنهجية التي ذكرناها لو التزم بمنهج (أبي شجاع) علىٰ ما فيه من شدة مزعومة في أحكام الطهارة والنجاسة، ذلك المنهج الذي هو في حقيقته منهج الإمام الشافعي وأصحابه كالبويطي والمزني والمرادي، وغيرهم من علماء مدرسته كالعز بن عبد السلام والنووي والتقي السبكي وابن حجر وغيرهم، ممّن لم يُعرَف عنهم تناقضٌ في الأصول أو الفروع، رضيَ الله عنهم أجمعين.

ولو ظل الأستاذ في مجال الكتابة الدعوية العامة كما في كتبه: «الحلول المستوردة» و«الإيمان والحياة» و«الصحوة الإسلامية» لكان هذا أنفع له وللمسلمين، بدلاً من دخول ميدان الفتوىٰ الذي لا يملك فيه منهجاً سوىٰ اللامنهج، فكانت منه تلك الشذوذات والتناقضات التي أحسب أنها من شؤم التطاول علىٰ مناهج أولئك الراسخين البرَرة الوَرِعين، جمهرة علماء الجماعة، وُرّاث علم النبوة؛ بمحاولة إحلال أصولٍ موهومةٍ محلَّ الأصول والمناهج الصحيحة التي كشفوها وحرّروها.

فالذي يقول عن حكمٍ أجمع عليه علماء الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن جاء بعدهم من العلماء إلىٰ اليوم: إنه حكمٌ لا دليلَ عليه من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس! أو يقول عن نسخ آية قال بنسخها علماء الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم من العلماء: إنّ القائلين بنسخها أسرفوا في ادعائهم ذلك النسخ من غير برهان أتاهم! إن من يقول ذلك لابد أن يرىٰ شؤم قوله هذا، ويعاقبَ بالتخبط والتناقض في الأقوال وفي مسالك الاستدلال، وقد رأينا فيما مضىٰ أمثلةً كثيرةً علىٰ ذلك في فتاوىٰ الشيخ، وما تَعاقُبُ سقوطه في هاوية إنكار الإجماعات إلا علامةُ ذلك، وآخرها خرقُه للإجماع علىٰ حرمة بناء المعابد لغير المسلمين في شبه جزيرة العرب.

وفي ظني أنّ الأجيال القادمة ستكون أقدر من جيل اليوم علىٰ رؤية الخلل المنهجي في كتابات الأستاذ القرضاوي؛ إذ أنّ صخَب الآلة الإعلامية المقدِّمة للشيخ ودخانَها يعمي ويصم الكثيرين عن رؤية ذلك الآن.. تماماً كقدرة جيل اليوم على رؤية الخلل في المنهج الذي طرحه الشيخ محمد عبده رحمه الله منذ أكثر من مئة سنة، بعد ذهاب موجة التأثير الفكري المباشر له ولتلاميذه.

أقول ذلك لأنّ في الناس اليوم من يقول مدافعاً عن فتاوىٰ الشيخ الشاذة: ليس من شرط العالم ألا يخطئ، وإنه ما من عالم إلا وله زلة أو زلّات. وعندما كثرت شذوذات الشيخ أخذ هؤلاء يقولون: إنّ من غلب صوابُه خطأَه وُهبَتْ أخطاؤه لصوابه!

والذي يجب أن يعلمه هؤلاء وغيرهم أنّ القضية فيما يطرحة الأستاذ القرضاوي ليست قضيةَ خطأ أو بضعةَ أخطاء، إذ لو كان الأمر كذلك لهان الخطب، ولَـمَـا وقف أحدٌ ليتحدّث عنها ويحذّر منها؛ ولكننا أمام منهج خطير، منهج يسميه الشيخ: (الوسطية)، و(فقه الواقع)، و(فقه التيسير)، وقد رأينا فيما مضىٰ أصولَ هذا الفقه الجديد وثمارَه، المتمثلةَ في تناقضات الشيخ في الاستدلال، وإنكاره للإجماع، واستناده إلىٰ الأقوال الشاذة، وهو ما أنتج كل الشذوذات التي أتىٰ بها الشيخ ولا زال، ولن يتوقف إنتاجُها إلا إذا توقف الشيخ عن توظيف تلك الأصول الفاسدة في الاستدلال.

والغريب أن من هؤلاء المدافعين عن الشيخ والملتمسين له الأعذار؛ مَن يحتجُّ بأنّ (لحوم العلماء مسمومة)، وأننا بنقدهم نُذهب هيبتَهم ونسقطهم من أعين الناس؛ علىٰ حين نجدهم لا يتردّدون في نقد غيره من العلماء بألسنةٍ حداد، ونعتهم بأشدّ الأوصاف، مع أنهم لم يصلوا في شذوذهم وأخطائهم في الفتوىٰ إلىٰ ما وصل إليه الشيخ، ومن هؤلاء مفتي مصر الحالي، فأخطاؤه وشذوذه في بعض ما أفتىٰ به يبقىٰ قليلاً إذا ما قُورن بأخطاء فضيلة الدكتور القرضاوي وشذوذاته، فضلاً عن أنه ـ أي المفتي ـ لا يسعىٰ إلىٰ تأصيل منهج وقواعد جديدة للاجتهاد كما يفعل الأستاذ القرضاويّ.

وهؤلاء الذين يتكلمون عن حفظ مكانة العلماء وهيبتهم التي بحفظها تُحفظ هيبة الدين والأمة، وأنّ نقدهم يؤدي إلىٰ إسقاطهم عند الناس وفي هذا إضرار بالدعوة والدين.. هؤلاء يُقال لهم: أولاً: إن الشيخ في حديثه عن معالم الاجتهاد المعاصر وضوابطه لم يتردد في تصنيف العلماء الذين لا زالوا يلتزمون بالمذاهب الأربعة في اتجاه التضييق والتشديد، في حين يَسِمُ منهجه: بالاتجاه (الوسَطيّ)، ويصفه بأنه: منهج أهل العلم والوَرَع والاعتدال، وأنه الاجتهاد الشرعيّ الصحيح، وأنه الاتجاه الذي يجب أن يسود[1]. والشيخ بقوله هذا ـ علم أو لم يعلم، قصد أو لم يقصد ـ يُسقط مناهجَ مستقرةً منذ قرون، كانت ولا زالت قادرةً علىٰ مواكبة الحياة.

فهؤلاء المدافعون أقلقهم تشويش المنتقدين علىٰ مكانة الشيخ فهبوا للدفاع عنها، ولم يقلقهم تشويش شذوذاته وأصوله الموهومة علىٰ صرح الفقه؛ وهم بهذا يثبتون أنهم أحد رجلين؛ أولهما: مدفوع إلىٰ ذلك بالعصبية الحزبية المقيتة التي تعمي وتصم، والثاني: حظه من العلوم الشرعية محدود؛ فظن أن ما أتىٰ به الشيخ من فتاوىٰ شاذة وأصول موهومة فتحٌ جديد في الفقه ومنهج الاستنباط. أمّا كلام المادحين له من العلماء فمحمول علىٰ حاله قبل

---

(١) راجع: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ص٩١.

كثرة شذوذاته التي تفاقمت في السنوات الأخيرة، ومن يقرأ كتب التراجم يجد أمثلةَ ذلك في تاريخنا، فكم من عالم وُثّق ومُدِح، أو العكس، ثم تغير رأي المادح أو القادح لَـمّا عَلِمَ حال المقدوح أو الممدوح..

بيد أن خطورة مسلك الشيخ ـ وهذا هو المهم ـ لا تتوقف عند القول؛ بل تتعدّاه إلىٰ دعوته إلىٰ هذا المنهج ونشره بالكتابة والمحاضرة وإيجاد التلاميذ الذين يحملونه في المستقبل.

ومن مظاهر الخطر في ذلك توصيته مؤخراً[1] بتدريس فتاوىٰ محمد عبده وشلتوت مع كتب الفتوىٰ الأخرىٰ لمن يُعَدُّون للفتوىٰ في المستقبل؛ وذلك لقطع الطريق على الفتاوىٰ الشاذة كما يقول، مع أن دراسة فتاوىٰ المذكورَيْن هي التي تؤدي إلىٰ ذلك! إذ كيف يوصي بكتب محمد عبده الذي كان يقول: «ولكن هؤلاء الفقهاء [في المذاهب الأربعة] حرّفوا كل نصوص الكتاب والسنة، إن اليهود لم تحرّف التوراة أكثر مما حرّفوا»[2]! كيف يوصي بقراءة فتاوىٰ رجل يطعن في علوم الأزهر ويقول: «جئتهم بما لا يملكون من العلم»!، كيف يوصي بفتاواه وفتاوىٰ شلتوت وهم مَن أتعَبَ الغيورين من العلماء في الردّ علىٰ شذوذاتهم؟!

لم يكن من دأب العلماء الإذن للطالب بمطالعة أمثال «المحلَّىٰ» و«تفسير الكشّاف» إلا بعد بلوغه درجةً يؤمَن عليه فيها من ظاهرية ابن حزم واعتزاليات الزمخشري، والشيخ في وصيته تلك لا يخاطب علماءَ ناضجين، بل طلبةً للعلم جُمِعوا له ليُحاضِرَ فيهم عن الفتاوىٰ الشاذة وآثارها، في دورةٍ لعلماء المستقبل؛ فأي مستقبلٍ للفتوىٰ سيكون إذا كان في منهاج من يعدون لها فتاوىٰ المذكورَيْن؟! والشيخ ما وقع فيما وقع فيه إلا بسلوكه نهج هؤلاء، ولكنّ استغرابنا لن يطول إذا تذكّرنا أن الشيخ يقرّ فتوىٰ المحامي والصحفي والطبيب كما رأينا من قبل.

---

(١) محاضرة: الفتاوىٰ الشاذة، قدمت في (دورة علماء المستقبل)، موقع الفقه الإسلامي، ١٢ ربيع الآخر ١٤٣٠هـ.

(٢) تاريخ الأستاذ الإمام (١: ٩٤١-٩٤٢)، وراجع ص٢٦٨ من هذا الكتاب.

لقد مرّ بنا من قبل ما قاله اللورد كرومر وغيره من بني ملته عن آمال الغرب في تقليص مدرسة الشيخ محمد عبده للهوّة بين المسلمين والغرب، وعقده الرجاء أن يتقبل المسلمون آراءها مع الوقت، كقوله: «ولا يدري إلّا الله ما يكون من أمر هذه الفئة التي كان الشيخ محمد عبده شيخَها وكبيرَها، فالزمان هو الذي يظهر ما إذا كانت آراؤها تتخلل من الهيئة الاجتماعية المصرية أو لا، وعسىٰ الهيئة الاجتماعية أن تقبل آراءَها علىٰ توالي الأيام»، وقوله: «إنّ أهميته السياسية ترجع إلىٰ أنه يقوم بتقريب الهوّة التي تفصل بين الغرب وبين المسلمين، وأنه هو وتلاميذ مدرسته خَلِيقون بأن يقدَّم لهم كل ما يمكن من العون والتشجيع؛ فهم الحلفاء الطبيعيون للمصلح الأوروبي»[١].

ومما يؤسف له أن فضيلة الأستاذ القرضاوي يقوم عن حسن نية بالدور نفسِه الذي قام به الشيخ عبده وتلاميذه من قبل، ومن يقرأ التقرير السنوي لمؤسسة راند الأمريكية يرىٰ فيه رضىٰ القوم عن فتاوىٰ الشيخ في مجال المرأة، علىٰ الرغم من نقدهم له في تأييده للمقاومة في فلسطين، وكما شجّع الإنجليز والغرب عامةً توجه مدرسة الشيخ عبده؛ نجد التأييد نفسَه من جهات رسمية للشيخ في توجهه الفقهي؛ فتنشئ مركزاً للأبحاث الشرعية تسميه مركز القرَضاوي للوسطية، وهؤلاء لو أرادوا خدمة الإسلام حقاً لطبّقوا تعاليمه في واقع الحياة، لا في عالم النظريات بإنشاء أمثال هذا المركز، فضلاً عن أنّ توجُّه المركز يخدم فكرةَ الشيخ عن (الوسطية) التي رأينا آثارها السلبية، وهو ما يسرّ الغرب.

وبعد،

وكما قلت في مطلع الحديث عن مدرسة التجديد؛ إنه علىٰ الرغم مما وقع فيه رجال المدرسة الأوائل من آراء ومسالك معوَجّة في فهم النصوص وبناء الأحكام، إضافةً إلىٰ تأييد الإنجليز لهم.. فإننا لا نتهم نياتهم، فالظن بهم أنهم نهجوا هذا النهج اعتقاداً منهم أنه السبيل

---

(١) راجع ص ٢٥٦ من هذا الكتاب.

الصحيح للنهوض بالمسلمين من تخلّفهم، ولكنْ ليس كل مبتغٍ للحق يدركه، والقصد الصالح وحدَه لا يكفي، بل لا بد أن تصحبه سلامة المنهج؛ ولهذا قال عمر بن عبد العزيز للخوارج بعد سماعه حجتهم: «أنتم قومٌ أردتم الآخرة فأخطأتم سبيلها»، والشيخ القرضاوي لا شكَّ في إرادته الخير، وظنه أنّ ما يقدِّمه من منهج يتمثل في الوسطية وفقه التيسير وفقه الواقع.. يُعلي رايةَ الشريعة، ويقطع لسان خصومها، كما يقول في تعليله للفتاوىٰ الشاذة التي بناها علىٰ هذا الفقه، وأنا أعلم ثقل هذا الكلام علىٰ كثير ممن سيقرؤونه، وسيعُدُّونه محاولةً لإسقاط الشيخ، ولكنْ علىٰ هؤلاء أن يعلموا أن ثقلَ ما أعتقدُ أنه الحق هو الذي دفعني إلىٰ تأليف هذا الكتاب لبيان خلل المنهج الذي يطرحه الشيخ.

وقد تعلّمنا من ديننا أن الحق فوق الرجال كائناً من كانوا، ومن يريد الخير لأمته ينصح لها، وردُّ المخطئ وبيان الخطأ داخلٌ في ذلك. ومن يحب المسلمين ينصرهم ظالمين ومظلومين علىٰ مراد أبي القاسم ﷺ، كل ذلك بأدب الإسلام وأخلاق الإسلام، وإعطاء كل ذي حق حقه. وحقُّ منهج استنباط الأحكام الذي كشفه وحرّره علماء الإسلام وسار علىٰ هديه كل المجتهدين طوال القرون الماضية وإلىٰ يومنا هذا.. صيانتُه، وردُّ كل يدٍ تحاول خلخلة أركانه ولو مع حسن المقصد. وحقُّ الأستاذ القرضاوي الذي رأينا أصولَه الموهومة التي أراد إدخالها في ذلك المنهج، وما بناه عليها من فتاوىٰ شاذة.. حقُّه النقد والرد، وقد بذلتُ وُسْعي لإيفاء كل ذي حق حقه أسأل الله تعالىٰ أن يحفظَ الشيخَ ويتغمدنا وإياه برحمته، وأن يحسن ختامنا جميعاً، وأن يهيّء لهذه الأمة من أمرها رشداً، ولا حولَ ولا قوةَ إلا بالله العلي العظيم.

❊ ❊ ❊

الآثار الناجمة عن غياب المنهج

كان من الممكن الاكتفاء بما سبق ذكره في التحليل والتقييم لكلٍّ من «فقه السنة» للسيد سابق وفتاوىٰ الأستاذ الدكتور القرضاوي، لبيان مدىٰ ما يترتب علىٰ غياب المنهج من تناقض واختلال في الفتوىٰ والبحث الفقهي، غيرَ أنني رأيت إضافةَ جملةٍ من الآثار المترتبة علىٰ ذلك الغياب، سواء ما كان منها مرتبطاً بمسألة الاجتهاد مباشرة، أو ما هو نتيجة ناجمة عن ذلك بالتبَع.

الأثر الأول:

دخولُ مَن لا قدَمَ له في العلم الشرعي ولا رسوخ، إلىٰ ساحة الاجتهاد الفقهي، وكثرة المدْلِين برأيهم في مسائله، وتجرُّئهم علىٰ الفتوىٰ، تأثراً بالدعوة إلىٰ الاجتهاد، وفتح بابه الذي غلّقه القدماء. وهذا بعضٌ من آثار الهجوم علىٰ المذاهب الفقهية الأربعة، واتهام علمائها بالجمود وإيقاف الاجتهاد، فنتج عن ذلك استدبارُ هؤلاء لتلك المذاهب العظيمة وعدمُ الالتزام بأي منها، الأمر الذي يعني في حقيقته عدم الالتزام بمنهج علمي محدد في فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها.

ومما ساعد علىٰ ذلك أنّ مناهج التعليم في مؤسسات العلم الشرعي لم تعد تقدم مادة دراسية قوية وعميقة كما كان يجري في السابق؛ إذ يمضي العام وبعض المواد المقررة لم تُستكمَل أو لم تُعطَ حظها الكافي من الشرح والبيان، مما يجعل حصيلة الطالب ضئيلةً بالنسبة لما ينبغي أن يكون عليه، والنتيجة: قصورٌ في معرفة ما تجب معرفته، ومِن ثَم يكون كثيرٌ ممن يتخرّجون في معاهد العلوم الدينية وجامعاتها أنصافَ متعلمين، وقديماً قيل: نصف طبيب يفسد الأبدان، ونصف نحْوي يفسد اللسان، ونصف فقيه يفسد البلدان!

في الماضي، في زمن الأندلس، كان لا يُؤذَن للعالم أن يفتي إلّا إذا استظهر «الموطأ» و«المدوّنة» أو عشرة آلاف حديث، ويتميز حينئذٍ بلبس القلنسوة، ويقال له: المقلس[1]، واليوم نرىٰ ساحةَ الفتوىٰ وقد تقحّمها رجال من مجالات وتخصصات شتّىٰ، بعضهم من كليات الحقوق، والبعض الآخر من كليات الزراعة، وآخرون من كليات الاقتصاد، إلىٰ جانب بعض أساتذة التاريخ والصحفيين!

وإذا كنا رأينا ما وقع فيه بعض الشيوخ الذين تخرّجوا في معاهد العلم الشرعي من تناقضات وأخطاء علمية منهجية، فما الذي نتوقعه من غيرهم ممن لم ينل حظهم من العلوم الدينية؟! لا ريب أن التناقضات ستكون أكثر، والأخطاء العلمية أكبر، وما كان لهؤلاء أن يدخلوا ساحةً غير ساحتهم، وميداناً غير ميدانهم، لولا ما رأوه من بعض مشايخ العلم الشرعي من حديثٍ عن الاجتهاد، وتجديد الفقه، ومراعاة ظروف العصر، إلىٰ غير ذلك من الشعارات التي يطرحها وينادي بها أرباب الدعوة إلىٰ تجديد الدين دون منهج ضابط.

ولا يجدي مشايخ التجديد قولُهم: إنّ الاجتهاد الذي ندعو إليه مضبوط بقواعد أصول الفقه الإسلامي وقوانينه، نقول: إنّ ذلك لا يجدي؛ لأنّ هؤلاء الشيوخ كما رأينا هم أوّل من هدم سور هذه القواعد والقوانين، فكان عاقبة ذلك أن جعلوا ساحة الفتوىٰ كَلَأً مباحاً يُسرَح فيه ويُمرَح بغير رقيب.

الأثر الثاني:

بعد قدوم المستعمر الأوروبي إلىٰ ديار المسلمين عُطّلت أحكام الشريعة، ولم يسلَم من ذلك إلّا ما كان منها متعلقاً بالأحوال الشخصية، وحتىٰ هذه لم تنجُ من محاولات التحوير والتطوير، مما جعلها شوهاء ممسوخة وإنْ لبست لبوسَ الدين وتدثّرت بدِثاره، والفضل يعود في هذا إلىٰ دعاة الاجتهاد وتجديد الدين من تلاميذ مدرسة محمد عبده؟!

---

(١) أبو بكر ابن العربي، العواصم من القواصم، ص٢٤.

ذلك أنّ بعض هؤلاء التلاميذ بلغوا مناصبَ إداريةً مكّنتهم من السعي إلىٰ تطبيق بعض ما يدعون إليه وتنفيذه، أو تقديمه في صورة مشاريع لقوانين جديدة في مجال الأسرة وشؤونها إلىٰ من بيده سلطة التشريع والتنفيذ، ومن هذه القوانين ومشاريعها: القوانين الخاصة بأحكام الطلاق، والنفقة، والميراث، ومعظمها قد مرّره تلاميذ تلك المدرسة بحكم عضويتهم في اللجنة التي شكّلها الشيخ محمد مصطفى المراغي خصيصاً لهذا الغرض، والشيخ المراغي هذا من أكبر تلاميذ الشيخ محمد عبده، وهو القائل لتلك اللجنة كما نقلناه غير مرّة: «ضعوا من المواد ما يبدو لكم أنه يوافق الزمان والمكان، وأنا لا يعوزني بعد ذلك أن آتيكم بنصٍّ من المذاهب الإسلامية يطابق ما وضعتم»!

وقد وجدَتْ كل تلك المشاريع طريقها إلىٰ أن تصبح قوانين مطبقة في المحاكم التي تفصِل في مسائل الأحوال الشخصية، واستعصىٰ الأمر علىٰ بعضها الآخر، كالمشروع القاضي بمنع تعدّد الزوجات وتقييده، وهي فكرةٌ كان يدعو إليها الشيخ محمد عبده في دروسه، وأثمرت في تلاميذه الذين سعوا إلىٰ تطبيقها، لولا مقاومة شيوخ الأزهر وعلمائه لهذا المشروع[١]. غير أنّ هذا لم يحل دون صدور بعض القوانين التي تقيد التعدّد بجملةٍ من الشروط، الغرض منها الحيلولة دون وقوعه ولو بصورةٍ غير مباشرة، كقانون الأسرة الصادر في مصر سنة ١٩٦٧م[٢].

وقد تأثرت بهذا الاتجاه بعضُ الأقطار الإسلامية الأخرىٰ، فأصدر بعضها من القوانين ما يقيد التعدّد، والبعض الآخر خطا إلىٰ أبعد من ذلك بإصداره مرسوماً يحرّم فيه التعدد![٣].

وقد اشتمل قانون الأسرة الجديد في مصر علىٰ كثير من التعديلات التي فيها جَور علىٰ

---

(١) محمد أبو زهرة، الأحوال الشخصية، ص٩٤- ٩٥.

(٢) د. عبد الناصر العطار، تعدد الزوجات، ص٣١٦- ٣١٧.

(٣) المصدر السابق، ص٣٢٠.

جانب الرجل فيما يخص النفقة والسكن، مما جعل حتىٰ شيوخ التجديد يضجون منها، مطالبين برفع هذا الظلم الذي لحق بالرجل من جرّاء هذه القوانين[1].

وبعض البلدان شرعت من القوانين ما جعلت به الطلاق لا يقع إلّا أمام القاضي، وهذه القوانين تم إيجادها بالطريقة التي اخترعها الشيخ المراغي، فالمشرِّع يتقدم بالقانون، ودور الشيوخ أن يجدوا له السند الشرعي في ثنايا المذاهب الفقهية، الباقي منها والمندثر؟!

واعتراض بعض أدعياء التجديد من الشيوخ اليوم علىٰ شيءٍ من تلك القوانين لا يجدي في قليل أو كثير، فهم الذين فتحوا للعابثين باب التلاعب بأحكام الشريعة، فأضحىٰ أولئك العابثون لا يرضون من أحكامها إلّا ما قبلته عقولهم القاصرة، أو كان متماشياً مع مفاهيم الغرب عن الفرد والأسرة والمجتمع، فأنّىٰ لهؤلاء الشيوخ منع غيرهم مما أباحوه لأنفسهم؟! وبأي معيار أو ميزان سيتم ذلك إذا كانوا هم أوّلَ من خرق المعيار وكسر الميزان! ألا وهو المنهج الضابط لعملية الاجتهاد..

الأثر الثالث:

إنّ ما قام به شيوخ مدرسة التجديد ويقومون من اجتهادات في مسائل فقهية استقرت كلمة العلماء علىٰ حكمها منذ عهود، لا لشيءٍ إلّا لجعل أحكام تلك المسائل تتوافق والمفاهيم السائدة في عالم اليوم، لَيُعطي أقوىٰ المبررات للذين يعارضون تطبيق أحكام الشريعة، ويعملون علىٰ تعطيلها!

ذلك أن المطالبةَ بتطبيق تلك الأحكام التي يعتقد المسلمون وجوب تنفيذها، تشكّل ضغطاً نفسياً وسياسياً علىٰ أولئك المعارضين والعاملين علىٰ التعطيل، غير أنّ صنيع هؤلاء الشيوخ ومن يحوم حولهم من رجال القانون يزيل أي حرج أو ضغط نفسيّ قد يشعر به هؤلاء عندما يرون أنه ما من مسألة أو مادة من مواد القانون الوضعي إلّا ويمكن إيجاد السند

(١) د. يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص٤٣.

الشرعي لها من داخل الفقه الإسلامي بمذاهبه المتعدِّدة الواسعة، فأي شيءٍ سيدعو هؤلاء إلىٰ تغيير ما هم عليه، أو السير في اتجاهه، إذا كانت المسألة لا تعدو البحثَ ـ ولا شيءَ غير البحث ـ في ثنايا الأقوال الفقهية، وإذ بالقوم يكتشفون أنهم يطبقون الشريعة وهم لا يشعرون! حيث ما من مادة وضعية إلّا ولها ما يبرِّرها من الأقاويل أو الآراء الإسلامية ـ بقطع النظر عن صحّتها أو ثبوتها ـ علىٰ قاعدة: «ضعوا من المواد ما يبدو لكم أنه يوافق الزمان والمكان، وأنا لا يعوزني بعد ذلك أن آتيكم بنصٍّ من المذاهب الإسلامية يطابق ما وضعتم»!

إن كل من يطالب بتطبيق أحكام الشريعة سيواجَه بالقول: إن الأحكام السائدة لا يوجد فيها ما يخالف أو يعارض أحكام الشريعة، ونحن عاملون علىٰ جعل الأحكام الوضعية لا تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

وهناك فكرة يدعو إليها بعض القانونيين اليوم، مفادها أنه يمكن إحلال أحكام الشريعة مكان أحكام القوانين الوضعية عن طريق المقارنة والفرز من داخل تلك القوانين نفسها، أما كيف سيتم ذلك فيرىٰ صاحب هذه الفكرة ـ وهو المستشار القانوني طارق البشري ـ أنّ ذلك يكون بالبحث عن السند الشرعي لما هو قائمٌ فعلاً من هذه القوانين، حيث ـ كما يعتقد ـ سينتج عن هذا فرز الأحكام التي لا سندَ لها من الشرع، مما يجعلها واضحةً كوضوح الحاسرة ـ علىٰ حد تعبيره ـ وسط المحجّبات. وما كان منها متفقاً مع الشريعة فعلىٰ الشخص القائم بالمقارنة أن يتمسك به باعتبار مصدرِه وهو الشرعُ الإلهي، لا باعتباره القانوني[1].

أمّا كيف سيتم التحوّل بعد ذلك إلىٰ إقامة أحكام الشريعة بعد المقارنة وانحسار الغطاء عن الأحكام الوضعية فهذا ما لم يتعرض له المستشار، واكتفىٰ بالقول بأنّ هذا الذي يدعو إليه لا ينفي المساعي الأخرىٰ الرامية إلىٰ استعادة الشرعية الإسلامية كاملةً؛ بل هو عامل متمم لها.

---

(١) الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص١٢٦.

ومن الذي يقوم بالمقارنة بين الأحكام التفصيلية لكل من القانون والشريعة؟ إنهم رجال القانون! وفي هذا يقول المستشار:

«في ضوء هذا التصور يمكن في ظني أن تجري دراسة القانون مقارناً بالشريعة الإسلامية، وهذا يفضي إلىٰ أن تتجه الدراسات إلىٰ الأحكام التفصيلية، وذلك لتمد العاملين بالقانون بالمادة المقارنة التي تساعدهم علىٰ إجراء هذا الإسناد الشرعي للأحكام الوضعية في الحالات المخصوصة التي تعرض لهم في نشاطهم المهني»[1].

ورغم إقرار المستشار بصعوبة المقارنة فإن الذي يعنينا من كلامه أمران:

الأول: أن الدور الذي يأمله المستشار من هذه المقارنة في الكشف عن أوجه التباين بين الشريعة والقانون، لا حاجةَ له، فلا يجهل أحدٌ فرق ما بين الاثنين، والذي ينقص إنما هو إرادة التطبيق لا غير.

الثاني: لو سلّمنا جدلاً بجدوىٰ هذه المقارنة، فكيف يقوم بها من لا يملك أدواتها في الجانب الشرعي؟! ومعلوم أن بضاعة رجال القانون من العلوم الشرعية قليلة، وهل يكفي لمعرفة أصول الأدلة الشرعية قراءة كتاب في الأصول لأحد المعاصرين ككتاب عبد الوهّاب خلّاف، أو محمد أبي زهرة؟! وكم من الوقت يحتاج من يريد المقارنة ليستوعب فقه مذهب واحد فقط؟! وقد قيل: «عجبتُ لحنفي تفقّه في ثلاثين سنة» ناهيك عن بقية المذاهب..

لقد رأينا شيوخاً نشؤوا في الكتاتيب صغاراً، وتخرّجوا في الجامعات الإسلامية كباراً؛ يحاولون بشتىٰ الطرق ـ الشرعية في نظرهم! ـ الالتفافَ علىٰ أحكام الحدود وغيرها من الأحكام الثابتة، فكيف سيكون الحال ممن تربوا علىٰ دراسة القانون الوضعي وتشرّبوه وأكلوا من العمل به ما أنبتَ اللحم وأنشزَ العظم؟! وهل سيكفي أنهم يحبون الشريعة علىٰ فرض

---

(١) الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص١٢٨.

حسن الظن بهم؟ وهؤلاء القانونيون تحكّمت فيهم روح القانون الذي درسوه وعملوا به لعدّة عقود من الزمان، رغم حديثهم عن الشريعة وتطبيقها، ولا أدلّ علىٰ ذلك مما نقله المستشار آنف الذكر عن الدكتور عبد الرزاق السنهوري الذي وصف المشروع الذي أعدّته اللجنة الخاصة بصياغة الباب الخاص بالعقد في نظرية الالتزام، أخذاً من الفقه الإسلامي بأنها: محاولة شرعية الشكل وضعية المحتوىٰ، إذ اتُّبعت في اختيارها للأحكام الشرعية تصنيفات الفقه الغربي ومفاهيمه، مثل: البطلان، والقابلية للبطلان![1].

الأثر الرابع:

وهو نتيجة غير مباشرة لغياب المنهج، ويتمثل في الحيرة والبلبلة الفكرية والعقَدية التي وقع فيها كثير من أبناء هذا الجيل، بسبب فتاوىٰ التجديد التي اعتدت علىٰ الأحكام المعهودة والمستقرة، ومن أراد أن يرىٰ ذلك فما عليه إلّا قراءة الأسئلة التي تَرِدُ إلىٰ المجلات والمواقع الدينية ليرىٰ كثرة السائلين عن مسألة بقاء النار، وليرىٰ الجدل حول مسألة الرجم، وهي مسائل لم تُثَر في الماضي، وما كان لها أن تُثارَ الآن لولا قيام مَن يحييها مِن شيوخ التجديد. والغريب أن هؤلاء يجعلون من مبادئهم العمل علىٰ جمع كلمة المسلمين والبعد عمّا من شأنه زيادة الفُرقة بينهم، وهم بطرحهم لمثل تلك المسائل يزيدون في حيرة العوام الذين تكاثرت عليهم سهام التشكيك من كل حدَب وصَوب، وزادت هذه السهام، ولكن من جهة الشيوخ الذين لم يتركوا معلوماً أو مجهولاً من الدين إلّا جعلوه موضعاً للشك بطعنهم فيما هو مستقر وثابت من الأحكام، وقد مرّ بنا الشيء غير القليل من ذلك.

* * *

---

(١) الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ١٢٩.

وأخيراً
نعم للاجتهاد ولكن

علىٰ الذين يتكلمون اليوم عن الاجتهاد وتجديد الفقه الإسلامي أن يعوا الأمور التالية:

الأمر الأوّل:

أنه لا اجتهاد بدون بذل الجهد واستفراغ الوسع لدرك الحكم الشرعي المطلوب، لكنّ هذا الجهد المبذول والوسع المستفرَغ لا قيمةَ له إن لم يكن مبنياً علىٰ منهج علميٍّ صحيح، وهو أصول الفقه، كما جرىٰ على ذلك كبار أئمتنا وفقهائنا طيلة قرون الإسلام الماضية وما سوىٰ ذلك من محاولات كالتي يقوم بها بعض من يتكلمون عن الاجتهاد وتجديد الفقه اليوم، والمفتقرة لهذين الأساسين، لا قيمة لها من الناحية العلمية، وإن حاول أصحابها ـ عن حسن نية ـ أن يلبسوها لبوس العلم، وذلك بموازين المعرفة، وقوانين المنهج ومعاييره الذي اصطلح عليه علماء الفقه طيلة القرون السابقة ولا يزال، وهو ما يعرف بأصول الفقه.

الأمر الثاني:

أنّ الاجتهاد المطلوب اليوم إنّما هو للمسائل والمشكلات الجديدة التي لم تكن معروفة من قبل، أو التي عرفت وعولجت ولكن طرأ عليها ما غيّرَ مناط الحكم الشرعي فيها، كالتي أناط الشارع حكمها بعرف أو مصلحة، ثم تغير ذلك العرف أو تلك المصلحة، فلا ريبَ في تغير الحكم تبعاً لتغير مناطه، ومن أمثلة ذلك كثير من مسائل الحكم وإدارة الدولة التي بنىٰ الفقهاء أحكامها علىٰ عرف ذلك الزمان، أو ما رأوا أنه يحقق مصلحة المسلمين. أما غير ذلك

فإنّ في مستجِدّاتنا العصرية مَشغَلةً كافيةً عن نبش الأحكام المستقرة، ولا ينجم عن محاولة زعزعة المستقِر سوىٰ البلبلة والحيرة، فضلاً عن كونه من الأصل اجتهاداً لا وجهَ له، لوروده علىٰ المجمَع عليه أو المنحصرة الآراءُ فيه. أمّا الاجتهاد فيما جدّ من المسائل أو فيما تغيّر مناطُه فواجبٌ شرعي علىٰ من بلغ أهلية النظَر من علماء اليوم. والذي نعلمه أن هذا الجانب مرعي بدرجةٍ جيّدة في وقتنا الحالي والحمد لله، فأكثر المسائل المستجدة قد تناولها العلماء ـ في المجامع الفقهية وغيرها ـ بالبحث والنظر، وبعضها الحكم فيها محل اتفاق بينهم، والبعض الآخر تباينت فيه الآراء، وأخرىٰ لم يُفصَل فيها بعد.

الأمر الثالث:

أنّ علىٰ أصحاب مدرسة الحديث من المعاصرين أن يدركوا جيداً أنّ القول الفصل في حكم مسألةٍ ما لا يبتدئ وينتهي بمجرَّد تصحيح حديث ورد فيها أو تضعيفه، إذ النصوص الواردة عن الرسول ﷺ ما لم تكن قطعية الثبوت والدلالة، فلا بد أن تمر بمراحل المنهج الذي وُجِدَ لفهمها واستنباط الحكم الشرعي منها. هذا فضلاً عن وجوب تمتع القائم بالنظر بالملكة الفقهية التي تمكّنه من استخلاص الحكم المراد، وهذه الملكة لا تتأتىٰ بمجرَّد حفظ مجموعة كبيرة من الأحاديث مهما بلغ عددها في الكثرة، إنما هي استعدادٌ يخلقُه الله في بعض عباده، وينمو ويتكامل بإدمان الدرس الفقهي والأصولي نظرياً وتطبيقياً، ورحم الله امرءً عرف قدر نفسه. وقد أشار الرسول ﷺ إلىٰ هذا المعنىٰ صراحةً بقوله: «نضّر الله امرءاً سمع مقالتي فبلغها، فرب **حامل فقه غير فقيه**، ورب حامل فقه إلىٰ من هو أفقه منه»[1].

وقد كان كثير من أئمة الحديث علىٰ جلالتهم في ميدانهم لا يقتحمون ساحة الاجتهاد والفتوىٰ؛ معرفةً منهم بأقدارهم رضيَ الله عنهم، فكما أنهم رجالٌ في الحديث، فللفتوىٰ رجالها، وخيرُ مثالٍ علىٰ هؤلاء: الإمامُ الترمذي الذي قيل في وصف كتابه «الجامع»: «تضمّن

---

(١) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجَهْ.

الحديثَ مصنفاً علىٰ الأبواب، وهو علمٌ برأسه، والفقهَ، وهو علمٌ ثان، وعللَ الحديث، ويشتمل علىٰ بيان الصحيح من السقيم وما بينهما من المراتب، وهو علمٌ ثالث ...إلخ»[1].

هذا الإمام الذي بلغ هذه الرتبة من العلم بالحديث كان لا يَعُدّ نفسه في صفوف الفقهاء! ولذا كان يقول في بعض المسائل: «كذا قال الفقهاء وهم أعلم بمعاني الحديث»[2].

فهل يتّعِظُ بكلمة هذا الإمام بعض المعاصرين ممن لا يملكون معشار ما كان عليه من العلم، فيكُفّوا عن الفتوىٰ، وعن التعجُّل في توهيم السابقين من علماء الحديث؟!

وحسبك لمعرفة أنّ الفقه ملَـكة وليس كسباً محضاً أنّ الإمام الشافعي استنبط من قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات» ثلاثاً وستين فائدة فقهية، من هذه الكلمات الثلاث، كما في «طرح التثريب» للعراقي؛ فكم من الناس يمتلك كهذه المقدرة علىٰ الفهم والاستنباط من تلك الكلمات القلائل؟!

الأمر الرابع:

أنّ علىٰ دعاة الاجتهاد من مدرسة التجديد أن يتذكروا جيداً أنّ الأحكام الشرعية الواردة في محكَم الكتاب وفي صحيح السنة أحكامٌ جاءتنا ممّن خلق الزمان والمكان، وهو الله سبحانه وتعالىٰ، الذي يعلم مَن خَلَقَ وهو اللطيف الخبير. فالمحاولات التي يقومون بها بغرض إيجاد تفسيرات جديدة لبعض الأحكام الشرعية لجعلها منسجِمةً مع مفاهيم الغرب السائدة اليوم عن نظم الحياة، وخاصة فيما يتعلق بأحكام النساء وأحكام الحدود، هي ـ فضلاً عن كونها استدراكاً علىٰ الشارع الحكيم ـ لن ترضي أهل الفكر وأولي الأمر في الغرب العلماني الشارد عن تعاليم الدين. وإذا كان رجال هذه المدرسة يظنون أنهم بهذه التفسيرات الجديدة يقنعون المعارضين لتطبيق أحكام الشريعة بصلاحيتها لكل زمان ومكان، وأنهم بذلك يمهدون

---

(١) د. نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص٢٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص٢٤٦.

الطريق لتنفيذها، ويُحسّنون أيضاً صورة الإسلام في أعين الغربيين عواماً ومفكّرين ومسؤولين، ويظهرونه بمظهر الدين المرن الذي يتماشىٰ مع التطور الفكري للمجتمعات؛ أقول: إذا كان هذا هو الهدف والغرض من تلك التفسيرات، وأحسبه كذلك؛ فإنّ هؤلاء التجديديين واهمون مرتين:

واهمون أولاً: لأنه مهما قدّم المسلمون من تنازلات عن أحكام دينهم، فإنّ ذلك لن يزيد أولئك إلّا إصراراً علىٰ مواصلة الضغط في هذا السبيل للحصول علىٰ مزيد من التنازلات، طالما أنّ الضغوط الأولىٰ قد آتتْ ثمارها، حتىٰ نصلَ وإياهم حالاً سواءً في الانسلاخ من الدين!

وخير مثال يثبت صحة ما نقول: ردود الفعل الصادرة عن بعض دول أوروبا حيال عزم الحكومة التركية علىٰ إدراج الزنا في قانون العقوبات، فقد علّق وزير خارجية بلجيكا علىٰ مشروع هذا القانون الذي لا صلةَ له بأحكام الشريعة قائلاً: «إنهم يريدون إعادة المعاقبة علىٰ الزنا بالسجن لمدة تصل إلىٰ ثلاث سنوات، هذا يسير بقوة في اتجاه الشريعة الإسلامية.. أعتبر هذه مشكلة خطيرة!». وأعتقد أنّ كلام هذا الوزير الصادر في عام ٢٠٠٤م من الوضوح بحيث لا يحتاج إلىٰ أي تعليق، فليت قومي يعلمون!

وواهمون ثانياً: في اعتقادهم أو ظنهم أن المشكلة مع المعارضين والرافضين لتطبيق أحكام الشريعة إنّما تكمن في الأحكام التي قد تبدو غليظةً أو غريبة في حسّ الغربيين ومَن تأثر بنظرتهم إلىٰ الحياة من أبناء المسلمين. إنّ لبّ المشكلة مع هؤلاء لا يكمن في أحكام الحدود وقسوتها، ولا أحكام الحجاب وستر المرأة وصيانتها، ولا في كون شهادة المرأة علىٰ النصف من شهادة الرجل، إلىٰ غير ذلك من الأحكام التي قد تبدو لأوّل وهلةٍ الباعثَ والسببَ علىٰ الرفض. إنما تكمن المشكلة ابتداءً عند هؤلاء وهؤلاء في اعتقادهم أنّ دَور الدين في قيادة الحياة قد انتهىٰ، منذ أن ثارت أوروبا علىٰ الكنيسة التي ظلمت العلم والعلماء، وإذا كان هذا يصدق علىٰ دين الغربيين المحرَّف فإنه لا سبيلَ إلىٰ إسقاطه علىٰ دين الله الحقّ: الإسلام.

هنا بيت القصيد: فالغربيون ومن تأثر بهم من ذراري المسلمين يريدون أنْ يُجرُوا على

الإسلام تجربة أوروبا مع النصرانية، وهذا يقودنا إلىٰ تحديد جوهر المشكلة مع المعارضين لتطبيق أحكام الشريعة، والتي يمكن إرجاعها إلىٰ نقطة مبدئية أساسية تتلخّص في هذا السؤال: هل الشريعة التي أتىٰ بها محمد بن عبد الله ﷺ وحيٌ أوحىٰ به الله تعالىٰ إليه، أم أنها مجرَّد اختراع نابع من ذاته لا صلةَ له بالسماء؟

فإن كان الجواب بالأولىٰ، وهو جواب المؤمنين، فلا إشكالَ إذن، إذ الإيمان الصادق نتيجته الانقياد والتسليم، وإنْ وُجد من يشكّك أو يتشكّك في تلك الأحكام فهذا يجب الرجوع به مرةً أخرىٰ إلىٰ أصل المشكلة، وهو عدم اليقين بأنّ هذه الشريعة مصدرها الوحي الإلهي لا اختراع البشر.

وأمّا إن كان الجواب بالثانية فإنّه يصبح من العبث حينها تلك المحاولات التي يقوم بها من يعتقدون أنهم بذلك يحببون الدين إلىٰ الذين لا يؤمنون بمصدره الإلهي ابتداءً؛ إذ كيف يؤمن بالفروع من لا يؤمن بمصدرها؟! فالحل إذن مع المعارضين إنما يكون بدعوتهم وإقناعهم بأنّ منبع هذه الشريعة هو الله رب العالمين.

بقيت مسألة، وهي أنّ العلمانيين وأضرابهم وإن عارضوا تطبيق الشريعة وإقامتها، إلا أنهم حريصون علىٰ الاستفادة من كل فتوىٰ تؤيد ما هم عليه، أو تعزّز شبهاتهم حولها، وتاريخهم في القديم والحديث شاهدٌ علىٰ ذلك.

فحين انتصرت العلمانية في أوروبا علىٰ الكنيسة كان مما أبقت عليه من تعاليمها التي نبذتها فتوىٰ البابا (إنوسنت) في القرن الثالث عشر الميلادي، بإباحة الإقراض بفائدة إذا كان لأغراض تجارية أو صناعية أو استثمارية، وتحريمه إن كان من أجل الاستهلاك الشخصي، وقبل هذه الفتوىٰ كان الربا محرماً في النصرانية بصورتيه[1].

---

(١) وسبب الفتوىٰ: أن الكنيسة أفلست نتيجة الحروب التي خاضتها مع الإمبراطور فردريك الثاني، مما دفع البابا إلىٰ الاستدانة من التجار ديوناً فادحة مقابل فتوىٰ الإباحة تلك. د. علي السالوس، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة (١: ١٧٧).

وفي بعض الأقطار الإسلامية، كمصر، نراهم اليوم يهللون لفتوىٰ إباحة شهادات الاستثمـار وفوائد البنوك، كما هللوا وابتهجوا بكتاب «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث»، وهم وإن كانوا ليسوا بحاجة إلىٰ أمثال هذه الفتاوىٰ والكتب لتعزيز قناعاتهم الفكرية؛ إلا أنهم يتخذون منها حجةً للبرهنة علىٰ حتمية التغير نحو ما تمليه طبيعة الحياة المادية اليوم، والدين وتعاليمه أحد عناصر الثقافة الاجتماعية التي يجب أن تتطور وفق ما تمليه التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية إن أراد البقاء والاستمرار، ولسان حالهم يقول: وشهد شاهدٌ من أهلها، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وفي ختام كلمتي لهؤلاء أقول لهم ما قاله الإمام محمد زاهد الكوثري رحمه الله تعالىٰ في ردّه علىٰ مَن كتب مجتهداً في أحكام الطلاق المستقرة، مستدركاً علىٰ الأولين والمتأخرين:

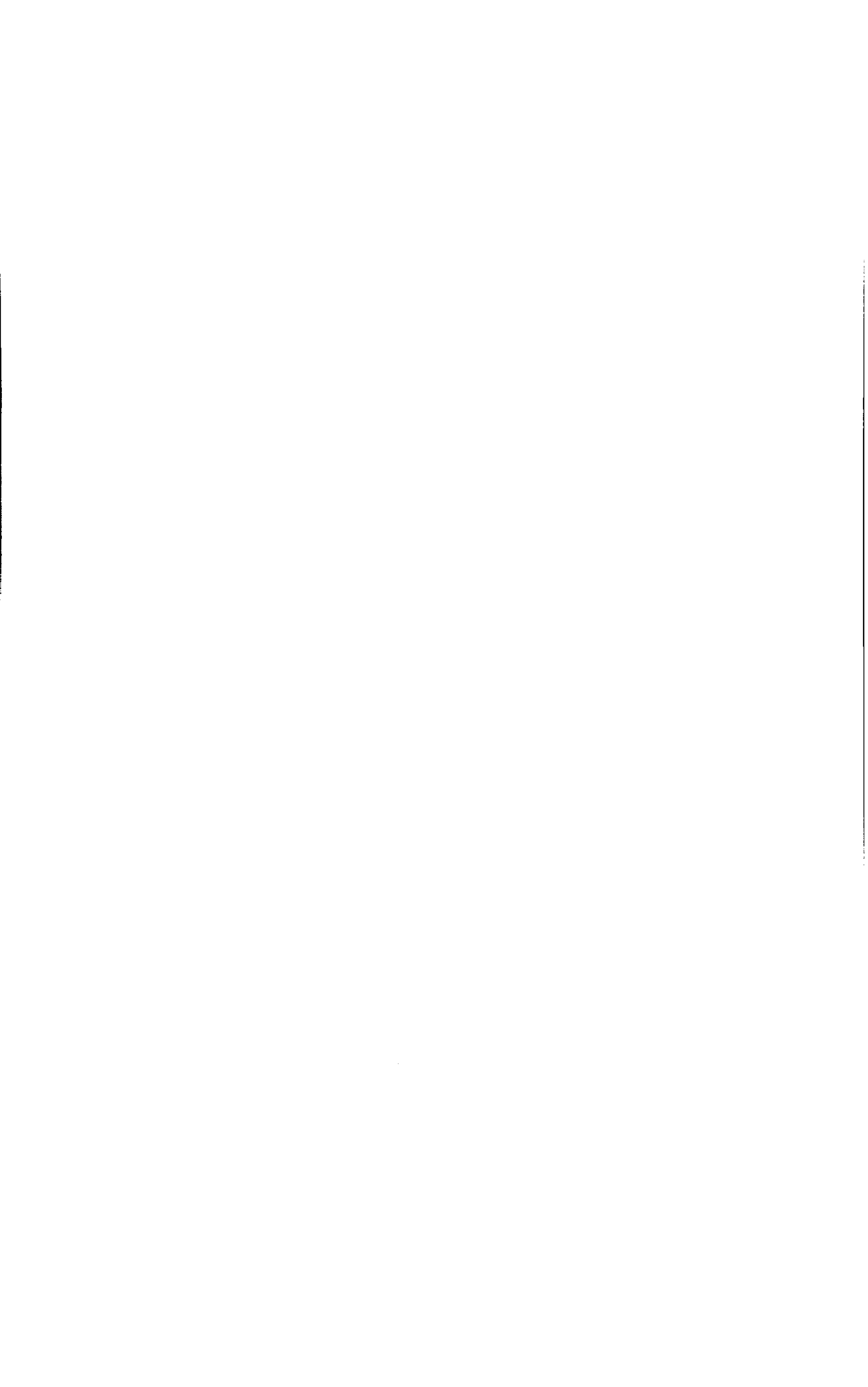
«إنّ التجديد في أحكام النكاح والطلاق وسائر أحكام الشرع بين الحين والآخر أمرٌ ميسورٌ جداً لمن توفّرت عنده ثلاثة شروط وهي: انسحاب واعظ الله من القلب، والجهل بمدارك الأئمة وبأدلتهم في أحكام الشرع، ومناطحة السحاب غطرسةً وإعجاباً بالنفس. لكنّ هذا التجديد ليس مما يُرقي الأمّة إلىٰ مستوىٰ الأمم الراقية الرشيدة، ولا هو مما يجعل للأمة طيّـارات ولا سيّارات ولا أساطيل، ولا غوّاصات ولا متاجر ولا دور صناعات، وإنما التجديد النافع في إرقاء الأمة هو السباق مع الأمم الرشيدة في اكتشاف أسرار هذا الكون، وتعرُّف القوىٰ الكامنة التي أودعها الله سبحانه في المعادن والنباتات والحيوانات وغيرها، ومعرفة طرق استخدامها في إعلاء كلمة الله وفي مصالح الأمة والذود عن كيانها، وما إلىٰ ذلك.

ومثل هذا التجديد لا يعارضه أحدٌ أصلاً، وأمّا التجديد في أحكام الطلاق ونحوها فليس كذلك، فيجب أن يُتركَ شرعُ الله مراعَىٰ الجانب مَرعيَّ الحدود، بعيداً عن التلبيس بهوىٰ، ووصيتي إلىٰ جميع المسلمين في أقطار الأرض، إذا أُريـد تنفيذ أحـكام بينهم علىٰ

خلاف ما شرعه الله أن يبـقَوا متمسكين بشرع الله سبحانه في خاصة أنفسهم بدون أن يتحاكموا إلىٰ الطاغوت وإن أفتاهم المفتون، لا يضرُّكم من ضل إذا اهتديتم»[١].

* * *

(١) الإشفاق علىٰ أحكام الطلاق، ص٨٥.



الخاتـمة

رأينا في الأبواب والفصول السابقة دورَ المنهج في استنباط الأحكام الشرعية، ودورَ العلماء في كشفه وتحريره وتدوينه، وكيف كان الخلافُ بينهم حول العديد من قواعده السببَ في اختلاف نتائج اجتهاداتهم، ورأينا كذلك الدعوة المعاصرة إلىٰ الاجتهاد، واقترانها بالهجوم علىٰ المذاهب الأربعة، وكيف أنّ هجر تلك المذاهب وترك الالتزام بأي منها يعني في حقيقة الأمر عدم الالتزام بمنهج علمي منضبط دقيق، ورأينا كذلك ما آل إليه حال الذين نبذوها وحاولوا إيجاد البديل عنها، من تناقض في الأصول، وشذوذ في الفروع، وأخيراً رأينا الآثار السلبية الناجمة عن غياب ذلك المنهج، لذا نستطيع في ختام هذه الدراسة أن نلخّص أهم ما أسفرت عنه من نتائج فيما يلي:

أولاً: أنّ الاجتهاد جزءٌ لا يتجزّأ من تطبيق الشريعة الإسلامية ذاتها؛ إذ هو في حقيقته عمليةُ كشفٍ عن الأحكام الشرعية، وبيانٍ وتفسيرٍ لها، والأحكام إنما تدور في فلك النصوص استنباطاً منها، أو بناءً عليها، ومهمة المجتهد التحقق من صحة نسبة تلك النصوص إلىٰ من أُسندت إليه، وهو الشارع سبحانه وتعالىٰ، أو تخريج مناطاتها وتنقيحها وتحقيقها، وهذه العملية لا يتم إنجازها بصورة صحيحة إلّا باستخدام خطواتٍ وقواعدَ علمية دقيقة، وهي ما اصطلح علىٰ تسميتها بـ(المنهج)، وفي عُرف علمائنا القدامىٰ بـ(أصول الفقه الإسلاميّ).

ثانياً: أنّ دور العلماء في المنهج إنما هو الكشف والتحرير والتدوين، وليس الاختراع والإبداع الفكري المجرَّد؛ وذلك لكون خطواتِ ذلك المنهج وقواعدَه فطريةً وموجودةً في ثنايا الفكر البشري من جهة، ومن جهةٍ أخرىٰ لارتباط كثير من قواعده باللغة العربية

وأساليبها، وهي اللغة التي جاء بها خطاب التكليف، لذا كان من الطبيعيّ الاحتكامُ إلىٰ تلك القواعد والأساليب في الفهم والتفسير لنصوص الشارع الواردة علىٰ قانون تلك اللغة في الخطاب، ومعلومٌ أن تلك القواعد والأساليب ليست من اختراع الفقهاء والمجتهدين، وإنما أخذها هؤلاء عن علمـاء اللغة الذين كشفوا عنها بالتتبع والاستقراء لأساليب العرب في الخطاب.

وحتىٰ ما دار حوله خلافٌ من قواعد المنهج ـ سواءٌ ما كان منها عائداً إلىٰ اللغة أو إلىٰ غيرها من الأسباب ـ لا يخرج عن كونه فطرياً وموجوداً؛ لأنّ القسمة العقلية لاحتمالات الخلاف حول أي منها محدودةٌ في نهاية الأمر.

ثالثاً: بناءً علىٰ النقطة السابقة فإنّه لا يمكن اختراع منهجٍ وقواعدَ جديدةٍ لاستنباط الأحكام الشرعية؛ لابتناء هذه الأحكام علىٰ النصوص، والنصوصُ فهمُها مبنيٌّ علىٰ فهم أساليب اللغة وقوانينها، وهذه الأخيرة هي قواعد وقوانين حيادية؛ لأنها ليست من اختراع أحدٍ من الفقهاء أو المجتهدين.

رابعاً: أنّ القولَ بإغلاق باب الاجتهاد، ونسبةَ ذلك إلىٰ علماء المذاهب الفقهية الأربعة الذين جاؤوا بعد أربعة أدوار من دور الأئمة المجتهدين؛ قولٌ عارٍ عن الصحة، ونسبةٌ ليس عليها برهان، إنما هي مقولةٌ شاعت وانتشرت بين المعاصرين ممن كتبوا في تاريخ الفقه، وتداولوها بينهم كأنها حقيقة علمية، دون أن يقيموا عليها أي دليل!

وقد أثبتت هذه الدراسة أنّ هذا القول وهمٌ تسرَّب إلىٰ المعاصرين، وسرىٰ بينهم بعامل التقليد والحمْلة الظالمة علىٰ المذاهب الأربعة وأتباعها، سببه خلطهم بين مفهومي المجتهد المستقل والمجتهد المطلق، فالتحقيق العلمي يثبت أنّ المذاهب الفقهية الأربعة ـ وليس الحنابلة فقط ـ تنص: علىٰ عدم جواز خلوّ عصرٍ من العصور من مجتهد مطلق لمعرفة حكم ما يستجِدّ من قضايا وما يطرأ من نوازل.

خامساً: أنّ المذاهب الفقهية الأربعة تلخّصت فيها مناهجُ علماء الصحابة والتابعين وتابعيهم ومَن جاء بعدهم من علماء الجماعة، فهي تمثل بحقٍّ المنهج العلميَّ الصحيح، وميزانَ الاعتدال في دركِ الأحكام الشرعية وتحديدِ أدلتها الكلية.

سادساً: تعدّ هذه المذاهب بمثابة (مؤسساتٍ بحثية) باصطلاح اليوم، ترتبت فيها درَجات الباحثين ونتائج بحوثهم بصورة علمية بالغة الدقة، فاتهام علمائها المتأخّرين بالتعصّب وضيق الأفق، أو أنهم كانوا سبباً في انحطاط الأمة فكرياً وجمودها علمياً؛ اتهامٌ يدل علىٰ جهل المتَّهِم بمعنىٰ المنهج الذي هو السبب في قيام تلك المدارس الفقهية.

سابعاً: أنّ السرّ في التزام جميع علماء الفقه والحديث من أهل السنة بمذهبٍ من تلك المذاهب الأربعة بعد استقرارها لا يعود إلىٰ غلبة روح التقليد والجمود الفكري كما يشيع اليوم مَن يكتبون في تاريخ الفقه، أو دعاة الاجتهاد والتجديد، وإنما يعود ذلك إلىٰ تكامل ساحة النظر في قواعد منهج الاستنباط كشفاً وتحريراً وتدويناً علىٰ أيدي الأئمة المجتهدين وتلاميذهم، تماماً كتكامل كشف قواعد اللغة وعلوم الحديث وتحريرهما وتدوينهما، فلم يعد لمن جاء بعدهم من دور في ذلك إلّا دور التطبيق لتلك القواعد؛ لاستحالة اختراع قواعد أخرىٰ بديلة، وليس ذلك عجزاً علمياً أو جموداً فكرياً فيمن جاء بعد دور أولئك الأئمة الكاشفين.

فنسبةُ تلك المدارس الفقهية إلىٰ أولئك الأئمة إنمـا هيَ نسبة الأشياء إلىٰ كاشفيها ومؤسسيها، والتزام مَن جاء بعدهم مِن العلماء بها وانتسابهم إليها إنما هو انتساب والتزام بمناهج علمية في استنباط الأحكام من النصوص الشرعية.

ثامناً: أنّ منهج استنباط الأحكام الذي كشفه علماؤنا وبيّنوه وحرّروه وطبقته المدارس الفقهية الأربعة بأقصىٰ مرونة اجتهادية يمتلكها ذلك المنهج؛ قادر اليوم وغداً ـ كما كان قادراً بالأمس ـ علىٰ إنارة الطريق لمعرفة حكم الله تعالىٰ فيما جد وسيستجد من مسائل ونوازل، إذا

توافرت في الباحث الشروط اللازمة لولوج ساحة الاجتهاد والنظر، وإن كان هناك مِن عيب في تلك الساحة اليوم فليس في المنهج وقواعده وقوانينه، وإنما فيمَن يحاول الخروج علىٰ تلك القواعد والقوانين الثابتة باسم الدعوة إلىٰ الاجتهاد وتجديد الدين أو فيمَن لا يُحسن فهمَها وتطبيقَها علىٰ الوجه الصحيح.

تاسعاً: أنّ هناك جهاتٍ كثيرةً تعمل علىٰ إقصاء الإسلام أو تقليص دوره في حياة المسلمين، وهي في سبيل تحقيق هذا الهدف تستعمل عدة وسائل، غيرَ أنّ أخطر تلك الوسائل جميعاً ما كان من داخل الإسلام ذاته، والتي منها الدعوة إلىٰ تطوير الدين وتطوير الفقه، مع الحرص أن يكون القائمون بذلك ممن يلبسون الجبة والعمامة! كي لا يَنتبِهَ لما يقومون به أحد. ووظيفة هؤلاء ـ علموا أو لم يعلموا ـ العملُ ـ كما قال اللورد كرومر في الزمان الغابر ـ علىٰ تقليص الهوة بين المسلمين والغربيين، وذلك بتقريب مفاهيم الإسلام إلىٰ مفاهيم الغرب، فإذا تم لهم ذلك سهلت سيطرتهم علينا؛ لأن عنصر المعاندة والرفض يكون قد انتهىٰ. فعلىٰ العلماء الراسخين العملُ علىٰ كشف بطلان منهج هؤلاء، وبيان فساد دعوتهم إلىٰ تجديد الأصول التي بنيت عليها أحكام الشريعة، والتحذير منهم، والعمل علىٰ الدعوة إلىٰ المنهج الحق والالتزام به، ألا وهو المنهج الذي اجتمعت عليه كلمة علماء المسلمين عبر القرون الماضية وإلىٰ يومنا هذا.

نسأل الله العظيم أن يتقبل أعمالنا وأقوالنا، وأن يجعلَها خالصةً لوجهه الكريم، كما نسأله أن يغفرَ لنا ولوالدينا ولعلمائنا ولسائر المسلمين، وآخرُ دعوانا أنِ الحمد لله رب العالمين.

❊ ❊ ❊

ثبَتُ المصادرِ والمراجع

١ـ **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**: د. مصطفىٰ الخن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م.

٢ـ **أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء**: محمد عوامة، دار السلام، القاهرة، ط٢، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.

٣ـ **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط**: د. يوسف القرضاوي، دار التوزيع والنشر الإسلامية القاهرة، ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م.

٤ـ **إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق**: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.

٥ـ **أحكام القرآن**: أبو بكر أحمد الجصاص، المطبعة البهية، ١٣٤٧هـ.

٦ـ **أحكام القرآن**: أبو بكر بن العربي، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٣٧٦هـ.

٧ـ **الإحكام في أصول الأحكام**: سيف الدين الآمدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.

٨ـ **الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**: أحمد بن إدريس القرافي، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م.

٩ـ **الأحوال الشخصية**: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، د. ت.

١٠ـ **آداب الفتوىٰ والمفتي والمستفتي**: يحيى بن شرف النووي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ = ١٩٩٠م.

١١ـ **آداب الفتوىٰ**: عثمان بن الصلاح الشهرزوري، تحقيق: الدكتور رفعت عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.

١٢ـ **أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين**: محمد عوّامة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.

١٣ـ **الاستذكار**: يوسف بن عبد البر، مؤسسة النداء، أبو ظبي، ط٤، ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٣م.

١٤ـ **الإسلام عقيدة وشريعة**: محمد شلتوت، دار الشروق، القاهرة، ط١٨، ١٤٢١هـ = ٢٠٠١م.

١٥ـ **الإشفاق علىٰ أحكام الطلاق**: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٤١٥هـ.

١٦ـ **أصول البحث العلمي ومناهجه**: د. أحمد بدر، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٥.

١٧ـ **أصول الفتوىٰ والقضاء في المذهب المالكي**: د. محمد رياض، الدار البيضاء، د.ت.

١٨ـ **أصول الفقه الإسلاميّ**: د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ١٤١٧هـ = ١٩٨٦م.

١٩ـ **أصول الفقه الإسلامي**: زكي الدين شعبان، مطبعة دار التأليف بمصر، ١٩٦٥م.

٢٠ـ **أصول الفقه**: د. وهبة الزحيلي، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ١٤٠٠هـ = ١٩٩٠م.

٢١ـ **أصول مذهب الإمام أحمد**: د. عبد الله التركي، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ١٣٩٧هـ = ١٩٧٧م.

٢٢ـ **الاعتبار ببقاء الجنة والنار**: تقي الدين السبكي، د. ت.

٢٣ـ **الاعتصام**: إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.

٢٤ـ **إعلاء السنن**: ظفر أحمد التهانوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.

٢٥ـ **أعلام الموقعين**: ابن قيم الجوزية، دار الجيل، بيروت، د. ت.

٢٦ـ **الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة**: د. علي أحمد السالوس، دار الثقافة، الدوحة، ١٤١٦هـ = ١٩٩٦م.

٢٧ـ **الأم**: محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ = ١٩٧٣م.

٢٨ـ **الإنصاف في بيان سبب الاختلاف في الأحكام الفقهية**: شاه ولي الله الدهلوي، د. ت.

٢٩ـ **الإيمان**: د. محمد نعيم ياسين، مكتبة الرسالة، عمان، ط٤، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

٣٠ـ **بحث في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها**: محمد مصطفىٰ المراغي، مطبعة الرغائب، ١٣٥٥هـ = ١٩٣٦م.

٣١ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**: محمد بن رشد، دار المعرفة، بيروت، ط٦، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.
٣٢ـ **بدعة التعصب المذهبي**: محمد عيد عباسي، دار الوعي العربي ط١، د. ت.
٣٣ـ **بيع المرابحة للآمر بالشراء كما تجريه المصارف الإسلامية**: د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٤٠٧هـ = ١٩٧٨م.
٣٤ـ **تاريخ الأستاذ الإمام**: محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، مصر، ١٣٥٠هـ = ١٩٧١م.
٣٥ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**: د. عبد العظيم شرف الدين، جامعة قاريونس، بنغازي، ١٩٩٣م.
٣٦ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**: محمد الخضري، دار الحديث، القاهرة، د. ت.
٣٧ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**: منّاع القطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٨، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
٣٨ـ **تاريخ الفقه الإسلامي**: د. عمر سليمان الأشقر، دار النفائس للنشر والتوزيع، الكويت، ط٢، ١٤١٠هـ = ١٩٨٩م.
٣٩ـ **تاريخ المذاهب الإسلامية**: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، د. ت.
٤٠ـ **تأسيس النظر**: أبو زيد عبيد الله عمر الدبوسي، مع رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية لأبي الحسن الكرخي، دار ابن زيدون، بيروت، د. ت.
٤١ـ **تخريج الفروع علىٰ الأصول**: شهاب الدين محمود الزنجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.
٤٢ـ **ترتيب المدارك**: عياض بن موسىٰ اليحصبي، مكتبة الحياة، ١٣٨٧هـ.
٤٣ـ **تعدد الزوجات**: د. عبد الناصر العطّار، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦م.
٤٤ـ **التفسير الكبير**: فخر الدين الرازي، المطبعة المصرية، ط١، ١٣٥٢هـ.
٤٥ـ **تهذيب التهذيب**: أحمد بن حجر العسقلاني، دار صادر، مصورة عن طبعة حيدر آباد، الدكن.
٤٦ـ **تيسير مصطلح الحديث**: محمود الطحّان، مكتبة المعارف، الرياض، ط٩، ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م.
٤٧ـ **جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة**: د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٦هـ = ١٩٩٦م.
٤٨ـ **جمع الجوامع**: عبد الوهاب السبكي، طبع مصطفىٰ الحلبي، ط٢، ١٣٥٦هـ.
٤٩ـ **جند الله ثقافةً وأخلاقاً**: سعيد حوىٰ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.

٥٠ـ **الحلال والحرام في الإسلام**: د. يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١٥، ١٤١٥هـ = ١٩٩٤م.

٥١ـ **خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي**: عبد الوهّاب خلّاف، د. ت.

٥٢ـ **دراسة تاريخية للفقه وأصوله**: د. مصطفىٰ سعيد الخن، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط١، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.

٥٣ـ **الدكتور حسن الترابي وفساد نظرية تطوير الدين**: د. عبد الفتاح محجوب إبراهيم، بيت الحكمة للإعلام والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤١٥هـ = ١٩٩٥م.

٥٤ـ **الذخيرة**: أحمد بن إدريس القرافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م.

٥٥ـ **رد المحتار علىٰ الدر المختار علىٰ متن تنوير الأبصار**: محمد أمين بن عابدين، المطبعة العامرة، ١٣٠٧هـ.

٥٦ـ **الرد علىٰ من أخلد إلىٰ الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**: عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د. ت.

٥٧ـ **رسالة القتال**: أحمد بن تيمية، مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل النجدية.

٥٨ـ **الرسالة**: محمد بن إدريس الشافعي، مطبعة مصطفىٰ الحلبي، ط١، ١٣٥٨هـ.

٥٩ـ **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**: أحمد ابن تيمية، مؤسسة مكة للطباعة والإعلام، المدينة المنورة، ط٥، ١٣٩٦هـ.

٦٠ـ **روضة الناظر وجنة المناظر**: عبد الله بن قدامة، دار الفكر العربي.

٦١ـ **رياض الصالحين**: يحيىٰ بن شرف النووي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م.

٦٢ـ **سبل السلام شرح بلوغ المرام**: محمد بن إسماعيل الصنعاني، مكتبة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط٣، ١٣٧٨هـ = ١٩٥٨م.

٦٣ـ **السلفية**: د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.

٦٤ـ **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**: محمد الغزالي، دار الشروق، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م.

٦٥- **السيل الجرار المتدفق علىٰ حدائق الأزهار**: محمد بن علي الشوكاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

٦٦- **الشرح الصغير علىٰ أقرب المسالك إلىٰ مذهب الإمام مالك**: أحمد بن محمد الدردير، دار المعارف، مصر، د. ت.

٦٧- **شرح علل الترمذي**: ابن رجب الحنبلي، تحقيق: د. نور الدين عتر، دار الملاح للطباعة والنشر، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م، د. ت.

٦٨- **الصارم المسلول علىٰ شاتم الرسول**: أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، ط١، ١٣٩٧هـ = ١٩٦٠م.

٦٩- **صفحات من صبر العلماء**: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط٥، بيروت، ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.

٧٠- **علىٰ طريق العودة إلىٰ الإسلام**: د. محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٦، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.

٧١- **عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق**: محمد سعيد الباني، دار القادري، دمشق، ط٢، ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.

٧٢- **فتاوىٰ الزرقا**: مصطفىٰ الزرقا، دار القلم، ط١.

٧٣- **فتاوىٰ السبكي**: تقي الدين السبكي، دار المعرفة، بيروت، د. ت.

٧٤- **فتاوىٰ معاصرة**: د. يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م.

٧٥- **الفتاوىٰ**: محمود شلتوت، دار الشروق، القاهرة، ط١٧، د. ت.

٧٦- **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**: أحمد بن حجر العسقلاني، دار الريان للتراث، القاهرة، ط١، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٦م.

٧٧- **الفصل في الملل والأهواء والنحل**: علي بن أحمد بن حزم، دار المعرفة، بيروت.

٧٨- **الفقه الإسلامي ومدارسه**: مصطفىٰ أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط١، ١٣١٦هـ = ١٩٩٥م.

٧٩ - **فقه الأولويات**: يوسف القرضاوي، دار الرسالة.

٨٠ ـ **فقه الزكاة**: د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
٨١ ـ **فقه السنة**: السيد سابق، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.
٨٢ ـ **الفكر الإسلامي المعاصر**: غازي التوبة، دار القلم، بيروت، ط٣، ١٩٧٧م.
٨٣ ـ **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**: عبد العلي محمد الأنصاري، مطبوع مع كتاب المستصفىٰ من علم الأصول للإمام الغزالي.
٨٤ ـ **في المنطق ومناهج البحث**: د. حسن الشافعي ود. محمد السيد الجليند، مكتبة الزهراء، د. ت.
٨٥ ـ **القرَضاوي فقيهاً**: عصام تلّيمة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، بورسعيد، ١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م.
٨٦ ـ **قواعد في علوم الحديث**: ظفر أحمد التهانوي، دار السلام، القاهرة، ط٦، ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م.
٨٧ ـ **القواعد الفقهية**: علي أحمد الندوي، دار القلم، دمشق، ط٥، ١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م.
٨٨ ـ **القول المفيد في أدلّة الاجتهاد والتقليد**: محمد بن علي الشوكاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٤١١هـ = ١٩٩١م.
٨٩ـ **كبرىٰ اليقينيات الكونية**: د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط٨، ١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م.
٩٠ـ **ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين**: عبد الجليل عيسىٰ، دار البيان، الكويت، د. ت.
٩١ـ **المجدِّدون في الإسلام**: عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٤١٦هـ = ١٩٩٦م.
٩٢ـ **مجلة الصراط المستقيم**: السنة التاسعة، ذو القعدة ١٤٢٠هـ = فبراير ٢٠٠٠م، عدد ٨٨.
٩٣ـ **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**: العدد الأول يونيو ٢٠٠٢م، والعدد الثاني يناير ٢٠٠٣م.
٩٤ـ **المجموع شرح المهذب**: يحيىٰ بن شرف النووي، دار الفكر.
٩٥ـ **محاكمة آراء الدواليبي**: د. علاء الدين خروفة، مكتبة المدينة، طرابلس ـ لبنان، ط١، ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م.
٩٦ـ **مختار الصحاح**: محمد بن أبي بكر الرازي، المركز العربي للثقافة والعلوم، بيروت.
٩٧ـ **المدخل إلىٰ مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان**: د. أحمد سعيد حوىٰ، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط١، ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م.

٩٨ـ **المستصفىٰ من علم الأصول**: أبو حامد الغزالي، دار صادر، ط١، مصورة عن طبعة المطبعة الأميرية ببولاق مصر، ١٣٢٢هـ.

٩٩ـ **مصنف ابن أبي شيبة**: عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، المطبعة العزيزية، حيدر آباد، الهند، ١٣٨٦هـ.

١٠٠ـ **معنىٰ قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي**: تقي الدين السبكي، مؤسسة قرطبة، ط١، د. ت.

١٠١ـ **مغني المحتاج إلىٰ معرفة معاني ألفاظ المنهاج**: محمد الشربيني الخطيب، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٧٧هـ = ١٩٥٨م.

١٠٢ـ **مفتاح الوصول إلىٰ بناء الفروع علىٰ الأصول**: الشريف التلمساني، المكتبة المكية بمكة المكرمة، مؤسسة الريان ببيروت، ط١، ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.

١٠٣ـ **مفهوم تجديد الدين**: بسطامي محمد سعيد، دار الدعوة، الكويت، ط١، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٤م.

١٠٤ـ **مقالات الكوثري**: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م.

١٠٥ـ **المقدمة**: عبد الرحمن بن خلدون، دار العودة، بيروت، ١٩٨١م.

١٠٦ـ **مناهج البحث العلمي وضوابطه في الإسلام**: د. حلمي عبد المنعم صابر، طبعة خاصة بالجامعة الأمريكية المفتوحة. د. ت.

١٠٧ـ **المنتقىٰ شرح الموطأ**: أبو الوليد الباجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.

١٠٨ـ **منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير**: د. فهد الرومي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٤١٤م.

١٠٩ـ **منهج النقد في علوم الحديث**: د. نور الدين عتر، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.

١١٠ـ **المهذب**: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، دار المعرفة، بيروت، ط، ١٣٧٩هـ = ١٩٥٩م.

١١١ـ **الموافقات**: إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي، الدار الثقافية العربية، بيروت، د. ت.

١١٢ـ **مواهب الجليل لشرح مختصر أبي الضياء خليل**: محمد بن محمد الحطاب، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٩هـ.

١١٣ـ **موسوعة فقه سفيان الثوري**: د. محمد روّاس قلعة جي، دار النفائس، بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.

١١٤ـ **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**: شمس الدين محمد الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

١١٥ـ **نهاية السّول**: عبد الرحيم الإسنوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٤م.

١١٦ـ **نهاية المحتاج إلىٰ شرح المنهاج**: شمس الدين محمد الرملي، دار الفكر، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.

١١٧ـ **نيل الأوطار**: محمد بن علي الشوكاني، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.

١١٨ـ **الوجيز في أصول الفقه**: د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧م.

❊ ❊ ❊

فهـرس المحتـويـات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٥

تمهيد
لمحة تاريخية عن المراحل التي مرَّ بها الفقه الإسلامي

الموضوع	الصفحة
المرحلة الأولىٰ: الفقه في العهد النبوي	١٧
المرحلة الثانية: الفقه في عهد الصحابة	١٩
المرحلة الثالثة: الفقه في عهد التابعين	٢٢
بدء تميز مدرستي الحديث والرأي	٢٣
خطأ شائع في تفسير سبب نشوء المدرستين	٢٦
المرحلة الرابعة: الفقه في عهد الأئمة المجتهدين	٣٠
تدوين الفقه في هذا العهد	٣٢
المرحلة الخامسة: الفقه بعد عهد الأئمة المجتهدين	٣٤
دور العلماء في هذه المرحلة	
أولاً: تعليل الأحكام	٣٤
ثانياً: الترجيح في المذهب	٣٥
ثالثاً: ظهور الموسوعات الفقهية	٣٥
رابعاً: كتب الفتاوىٰ	٣٥

الموضوع	الصفحة
خامساً: التأليف في القواعد الفقهية	٣٦
المرحلة السادسة: الفقه في العهد الحاضر	٣٧
أمور جدّت علىٰ الفقه في هذا العهد	٣٧
١ ـ تقنين الأحكام الشرعية	٣٧
٢ ـ الموسوعات الفقهية	٣٨
٣ ـ المجامع العلمية والمؤتمرات	٣٩
٤ ـ ميدان التعليم	٣٩

الباب الأوّل

منهج البحث والفتوىٰ في الفقه الإسلامي

الفصل الأوّل: تعريف البحث الفقهي وأنواعه وهل الفقه غير الشريعة	٤٣
١ ـ تعريف البحث الفقهي	٤٣
٢ ـ هل الفقه غير الشريعة؟	٤٥
٣ ـ أنواع البحث الفقهي	٥٠
النوع الأول: البحث المستقل	٥١
النوع الثاني: البحث المطلق غير المستقل	٥٢
النوع الثالث: البحث المُقيد (التخريج)	٥٣
النوع الرابع: البحث الترجيحي	٥٣
النوع الخامس: البحث النقلي	٥٤
الفصل الثاني: المُراد بالمنهج مع بيان لنشأتهِ وتدوينه	٥٦
المنهج: النشأة والتطوّر	٥٦
المراد بالمنهج مع بيان طبيعته	٦١

الموضوع | الصفحة

المراد بالمنهج في هذه الدراسة ٦١
طبيعة المنهج ٦٢
أهمية معرفة طبيعة المنهج ٦٤
الفصل الثالث: منهج البحث، الخطوات والمراحل ٦٦
تمهيد ٦٦
المرحلة الأولىٰ : التأكد من عدم وجود إجماع في المسألة ٦٨
بيان إشكال يتعلق بهذه المسألة ٧٠
المرحلة الثانية: جمع النصوص الشرعية والتحقق من صحتها ٧١
أولاً: جمع النصوص ٧٣
ثانياً: التأكد من صحة النصوص ٧٣
شروط الراوي وعلم الجرح والتعديل ٧٦
القرآن والسنة في ميزان قوانين الرواية وتحقيق الأخبار ٧٧
المرحلة الثالثة: استنباط الأحكام من النصوص ٧٨
أولاً: استنباط الأحكام من النصوص القولية بناءً علىٰ قواعد اللغة ٧٨
١ ـ القواعد الخاصة بالمنطوق ٧٨
٢ ـ القواعد الخاصة بالمفهوم ٨٠
ثانياً: استنباط الأحكام من أفعاله ﷺ ٨١
ثالثاً: استنباط الأحكام من التقرير ٨١
المرحلة الرابعة: الحمل علىٰ النصوص ٨١
المرحلة الخامسة: دفع التعارض بين الأدلّة ٨٤
المرحلة السادسة: مراعاة ما ينتاب الأحكام الشرعية من عوارض ٨٧
المرحلة السابعة: استصحاب الحكم الأصلي للأشياء ٩١

الموضوع | الصفحة

الفصل الرابع : منهج الفتوىٰ في الفقه ٩٣
تمهيد ٩٣
تعريف الفتوىٰ ٩٤
المُراد بمنهج الفتوىٰ ٩٦
أولاً: معرفة الواقعة أو السؤال علىٰ الوجه الصحيح ٩٦
ثانياً: معرفة ظُروف المُستفتي ٩٧
ثالثاً: معرفة الحكم الشرعي في المسألة ٩٩
رابعاً: التأنّي وعدم التسرّع ١٠٠
خامساً: الوضوح والبيان ١٠١
سادساً: مراعاة مآل الفتوىٰ ١٠١
سابعاً: التدليل والتعليل ١٠٢
ثامناً: الرجوع عن الفتوىٰ ١٠٣

الباب الثاني

تبلور طرق البحث الفقهي في أربعة مناهج

الفصل الأول : المُتفق عليه والمختلف فيه من قواعد المنهج ومراحله ١٠٧
الخلاف حول حجية الأدلّة الكلّية ١٠٩
الخلاف حول ترتيب الأدلّة ١١٠
تبلور هذه الخلافات المنهجية في أربعة مدارس (مذاهب) ١١٠
الفصل الثاني :التطبيق العملي لمنهج استنباط الأحكام........................ ١١٥
كتاب الطهارة ١١٦
القاعدة الأولىٰ: الأصل في الأحكام التعليل أم التعبُّد؟ ١١٦

الموضوع | الصفحة

القاعدة الثانية: العلة القاصرة لا تصلح أساساً للقياس........................ ١١٧

القاعدة الثالثة: في الزيادة علىٰ النص ١١٨

القاعدة الرابعة: في استيعاب الفعل المأمور به ١١٨

كتاب الصلاة ١٢٠

القاعدة الأولىٰ: التصويب والتخطئة في مسائل الاجتهاد.......................... ١٢٠

القاعدة الثانية: في الواجب الموسَّع والواجب المضيَّق ١٢٠

كتاب الزكاة... ١٢٣

قاعدة: الزكاة أهي مؤونة أم عبادة؟ ١٢٣

كتاب الصوم ١٢٥

القاعدة الأولىٰ: النفي المُضاف إلىٰ جنس الفعل................................. ١٢٥

القاعدة الثانية: تأخير البيان عن وقت الحاجة.................................... ١٢٥

القاعدة الثالثة: هل وجوب الأداء بالسبب أو بخطاب المكلَّفين؟ ١٢٦

القاعدة الرابعة: جريان القياس في الكفارات ١٢٧

كتاب الحج.. ١٢٩

قاعدة: النيابة في التكاليف والعبادات البدنية ١٢٩

كتاب البيوع ١٣١

القاعدة الأولىٰ: في الأصل الذي تُبنىٰ عليه العقود المالية.......................... ١٣١

القاعدة الثانية: في الغرر والجهالة المصاحبَيْن للعقود ١٣١

كتاب الرِّبا ١٣٣

القاعدة الأولىٰ: في الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة ١٣٣

القاعدة الثانية: في اقتضاء النهي فسادَ المنهي عنه وبطلانه ١٣٤

القاعدة الثالثة: في حجية قول الصحابي... ١٣٥

القاعدة الرابعة: في جواز بيع الأعيان النجسة ١٣٦

الموضوع	الصفحة

كتاب الوكالة ١٣٨

قاعدة: في الأمر المطلق الكلي وهل يقتضي الأمر بشيء من جزئياته ١٣٨

كتاب الإقرار.. ١٣٩

قاعدة: في استـتباع الأحكام للأسباب الجلية دون المعاني الخفية ١٣٩

كتاب الإجارة.. ١٤٠

قاعدة: في إثبات أحكام الأعيان للمنافع القائمة بها ١٤٠

كتاب النكاح ١٤٢

القاعدة الأولىٰ: هل الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده؟ ١٤٢

القاعدة الثانية: في إنكار راوي الأصل رواية الفرع......................... ١٤٣

القاعدة الثالثة: هل شهادة النساء شهادة ضرورية غير أصلية أم غير ذلك؟...... ١٤٤

كتاب اختلاف الدارين.. ١٤٥

قاعدة: اختلاف الأحكام باختلاف الدار.................................. ١٤٥

كتاب الطلاق ١٤٦

قاعدة: في كلمة (حتىٰ) هل هي للغاية أم للرفع والقطع ١٤٦

كتاب الرجعة ١٤٨

قاعدة: في إزالة ملك النكاح بالطلاق الرجعي.............................. ١٤٨

كتاب النفقات.. ١٥٠

قاعدة: في اعتبار صور الأسباب دون معانيها في الأحكام......................... ١٥٠

كتاب الجِراح ١٥٢

القاعدة الأولىٰ: في تصور مقدور واحد بين قادرين غير قديمين ١٥٢

القاعدة الثانية: في محل الجناية بالمحل الفائت من المجني عليه.................. ١٥٣

كتاب الحدود.. ١٥٤

القاعدة الأولىٰ: في حقيقة اسم الزِّنا ١٥٤

الموضوع	الصفحة
القاعدة الثانية: في استصحاب حكم العموم	١٥٤
القاعدة الثالثة: في شرع من قبلنا	١٥٥
كتاب القضاء	١٥٦
قاعدة: في حقيقة القضاء	١٥٦
نتيجة علمية هامة لهذا الفصل	١٥٨
ضرورة التزام الباحث برأي محدد في كل قاعدة أو دليل كلي وقع فيه خلاف	١٥٨
عدم صحة استخدام قاعدة ونقيضها في البحث	١٥٩
ما ينبني علىٰ هذه الحقيقة المنهجية التي سبق شرحها	١٦٢

الباب الثالث

الدعوة المعاصرة إلىٰ الاجتهاد والتجديد ونبذ التمذهب

الموضوع	الصفحة
الفصل الأول: ما الذي ألجأ العلماء إلىٰ الالتزام بمذهب من المذاهب الأربعة طوال العصور الماضية؟	١٦٧
السبب الأول: استكمال كشف منهج بناء الأحكام	١٦٩
السبب الثاني: قصر عمر الإنسان بالنسبة لتشعب العلوم وتوسُّعها	١٧٥
ما يترتّب على هذه الحقيقة العلمية	١٧٦
أولاً: المجتهد المستقل	١٧٧
ثانياً: المجتهد المطلق	١٧٨
ثالثاً: المجتهد المقيَّد	١٧٩
رابعاً: المرجِّح	١٨٠
خامساً: الحفّاظ	١٨٠
الفصل الثاني: نبذة تاريخية عن الدعوة المعاصرة إلىٰ الاجتهاد والتجديد ونبذ التمذهب	١٨٣

الموضوع | الصفحة

ظهور حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ١٨٤
ظهور المدرسة الإصلاحية في مصر ١٨٥

الفصل الثالث: اللامذهبيون وأسباب نبذهم الالتزامَ بمذهب من المذاهب الأربعة،
نظرة وتقويم ١٨٨
أولاً: إبطالُ خرافة إغلاق باب الاجتهاد واتهام علماء المذاهب بذلك........... ١٩٠
ثانياً: ردُّ قولهم إن المدارس الفقهية الأربعة ظهرت قبل استكمال جمع السنة
وتدوينها.. ١٩٤
ثالثاً: ردُّ قولهم بصعوبة فهم كتب الفقه المذهبي وخلوّها من الدليل........... ٢٠٣
رابعاً: ليس التمذهب الفقهي من أسباب الفرقة والفتن والخراب............... ٢٠٦

الباب الرابع
نموذجٌ لغياب المنهج في الفتاوىٰ والبحوث الفقهية المعاصرة

تمهيد ٢١٥

الفصل الأوّل: كتاب «فقه السّنة» للشيخ السيد سابق رحمه الله ٢١٨
١) الدعاوىٰ الواردة في المقدمة وبيان بطلانها..................................... ٢١٨
الدعوىٰ الأولىٰ: كتابه يقضي علىٰ الخلاف وبدعة التعصب للمذاهب....... ٢١٨
الدعوىٰ الثانية: لا معنىٰ للاختلاف ما دامت المسائل الدينية قد بينت ٢٢٠
الدعوىٰ الثالثة: ذكر الشيخ للخطأ الشائع في تفسير نشأة مدرستي الحديث
والرأي ٢٢٢
الدعوىٰ الرابعة: أن الأئمة نهَوا عن تقليدهم ٢٢٢
بيان معنىٰ قول الشافعي: إذا صح الحديث فهو مذهبي ٢٢٣
الدعوىٰ الخامسة: أنه بالعكوف علىٰ التقليد فُقدت الهداية بالكتاب والسنة . ٢٢٤

الموضوع	الصفحة

نقض الاستدلال بقصة أبي زرعة العراقي مع شيخه البلقيني ٢٢٧

وقفة مع قول المؤلف: ٢٢٩

(قال الكرخي: كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤوّل أو منسوخ) ٢٢٩

٢) منهج السيد سابق في تقرير الأحكام ٢٣٢

ما القيمة الاجتهادية والعلمية لكتاب «فقه السنة» وفق المعيار المنهجي الأصولي؟ ٢٣٢

الذي أدّىٰ بالشيخ إلىٰ هذا الوضع العلمي ثلاثة أمور: ٢٣٥

١ ـ تأثره الواضح بكتاب (نيل الأوطار) ٢٣٥

٢ ـ عدم تفريقه بين الكتابة في الفقه، والكتابة في شرح الأحاديث ٢٣٥

٣ ـ ردّ الفعل تجاه كتب الفقه المذهبي ٢٣٦

٣) أين موقع كتاب «فقه السنة» من القواعد المنهجية في البحث والاجتهاد؟ ٢٣٧

١ ـ عدم تحقيقه لصحة النصوص ٢٣٧

٢ ـ عدم استخدامه لقواعد استثمار النصوص ٢٤٣

٣ ـ اعتماده في دفع التعارض وتحقيق المسائل علىٰ اجتهادات الآخرين ٢٤٥

٤) تناقضاتٌ منهجية: ٢٤٧

١ ـ تناقضه في الاحتجاج بأقوال الصحابة وأفعالهم ٢٤٧

٢ ـ تناقضه في الاحتجاج بإشارة النص ٢٤٨

٣ ـ تناقضه في الاحتجاج بدلالة فعله ﷺ ٢٤٩

٤ ـ تناقضه في الاحتجاج بقول أكثر المجتهدين واعتباره إجماعاً ٢٤٩

٥ ـ تناقضه في الاحتجاج بالقياس ٢٥٠

الفصل الثاني: دراسة نقدية للأصول المنهجية لفتاوىٰ الدكتور يوسف القرضاوي ٢٥٤

تمهيد ٢٥٤

الموضوع	الصفحة
مدرسة الإصلاح الديني وأثرها في الفقه	٢٥٤
الاحتلال البريطاني ودوره في دعم هذه المدرسة وتشجيعها	٢٥٤
مدرسة الإصلاح الديني وأثرها في العقائد والفقه	٢٥٩
بيان مناسبة الحديث عن العقائد مع الفقه في هذا الموطن	٢٥٩
تأويل الشيخ محمد عبده للملَك بهاتف الخير وللشيطان بهاتف الشر، وغير ذلك من التأويلات!	٢٥٩
متابعة تلاميذ الشيخ أستاذهم في معظم ما ذهب إليه من هذه الشذوذات	٢٦٠
إمام المدرسة يذهب إلىٰ وجوب أن ينظر العلماء في مسألة تعدّد الزوجات	٢٦٠
قوله بوجوب الخشوع والحضور في الصلاة!	٢٦١
قوله بصحة الوضوء بماء الزهر والورد وماء الكولونيا!	٢٦١
ذهابه إلىٰ إباحة التيمم للمسافر حتىٰ مع وجود الماء!	٢٦٢
فتواه بجواز أخذ الفوائد علىٰ الأموال المودعة في صندوق التوفير	٢٦٢
قوله بعدم حرمة التماثيل اليوم!	٢٦٢
ذهاب رشيد رضا إلىٰ أنّ الربا المحرم هو ما كان أضعافاً مضاعفة!	٢٦٣
ذهابه إلىٰ أنّ دية المرأة تساوي دية الرجل	٢٦٣
فتوىٰ الشيخ المراغي بجواز استنباط الأحكام الشرعية من ترجمة القرآن!	٢٦٣
دعوة الشيخ شلتوت إلىٰ إعادة النظر في حكم المرتد	٢٦٤
الصعيدي يقول أنّ القطع في السرقة، والرجم في الزِّنا، عقوبة القصوىٰ!	٢٦٤
أثر مدرسة التجديد في منهج بناء الأحكام	٢٦٥
توسيعها لباب الضرورات المبيحة للمحرمات؛ بدعوىٰ حاجة العصر	٢٦٧
الطريقة الجديدة في سن الأحكام الشرعية التي قال بها الشيخ محمد المراغي	٢٦٧
زرعها داء الاستهانة بالتراث العلمي للأمة والأزهر	٢٦٨
مدرسة التجديد اليوم:	٢٧٠

الموضوع | الصفحة

دراسة نقدية للأصول المنهجية لفتاوىٰ الدكتور يوسف القرضاوي ٢٧٣
لماذا الدكتور القرضاوي؟ ٢٧٣
ما هو المنتقد في الجانب العلمي عند الشيخ؟ ٢٨٨
ما المعنىٰ المقصود بالتناقض في المنهج؟ ٢٨٨
أولاً: تناقضه في إجازة الفتوىٰ بأقوال الصحابة والتابعين ٢٨٩
ثانياً: تناقضه بين النظرية والتطبيق في صفة دليل التحريم ٢٩١
١ـ تحقيق مذهب الحنفية في اشتراط قطعية دليل التحريم وهل هناك خلاف بينهم وبين الجمهور في ذلك ٢٩٢
٢ـ معنىٰ أقوال الأئمة: أكرهه، لا أحبّه، لا أستحسنه ٢٩٢
تناقض الأستاذ القرضاوي بين النظرية والتطبيق في هذه المسألة ٢٩٤
ثالثاً: تناقضه في تحديد دلالة صيغة الأمر أهي للوجوب أم للندب ٢٩٦
رابعاً: تناقضه في تخصيص عام القرآن بخبر الآحاد ٢٩٩
عودة إلىٰ الأستاذ القرضاوي ٣٠١
تحرير موضع التناقض ٣٠٣
خامساً: تناقضه في تقرير قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) ٣٠٦
سادساً: تناقضه في تعليل جواز تمثيل المرأة وتعليل منعها من إمامة الرجال في الصلاة ٣٠٩
سابعاً: تناقضه في شروط الإجماع ٣١٢
الأستاذ القرضاوي وخرقه الإجماع ٣١٦
١ ـ ديـّة المرأة ٣١٩
٢ ـ حكم الردة ٣١٩
٣ـ التفريق بين الزوجين إذا أسلمت الزوجة وأبىٰ الزوج ٣٢١

الموضوع	الصفحة

٤ ـ قتال الطلب ٣٢١

٥ ـ عقوبة الرجم ٣٢٣

٦ ـ مسألة فناء النار ٣٢٤

أين التناقض فيما سبق؟ ٣٢٦

مزيدٌ من البيان ٣٢٨

١ـ مسألة دية المرأة ٣٢٨

٢ـ مسألة الردة ٣٣٠

٣ـ مسألة جهاد الطلب ٣٣١

٤ـ مسألة عقوبة الرجم ٣٣٨

٥ـ مسألة بقاء الكتابية إذا أسلمت مع زوجها الكافر ٣٣٩

٦ـ مسألة فناء النار ٣٤١

أدوات الأستاذ القرضاوي في نقض الإجماع ٣٤٤

الأداة الأولىٰ: الأقوال الشاذة ٣٤٤

اعتراض الشيخ القرضاوي علىٰ كلام الإمام ابن الصلاح ومن قال بقوله، وبيان بطلان هذا الاعتراض ٣٤٥

نقض دعاوىٰ الشيخ في اعتراضه هذا ٣٤٦

الدعوىٰ الأولىٰ وردّها ٣٤٦

التوجيه الصحيح لمن قال مِن المتأخرين بعدم جواز الفتوىٰ بأقوال الصحابة . ٣٤٧

الدعوىٰ الثانية وردّها ٣٤٧

ثلاث مسائل علمية ـ في غاية الأهمية ـ تتصل بهذا الموضوع ٣٤٨

الدعوىٰ الثالثة وردّها ٣٥١

الشيخ يرىٰ أن وجود الخلاف في مسألة يجعلها اجتهادية وبيان بطلان هذا الرأي ٣٥٤

الموضوع | الصفحة

هل وجود خلاف في مسألة ما دليلٌ على جواز الاجتهاد فيها؟ ٣٥٦
ليس الخلاف من حجج الإباحة أو المنع في الشريعة........................ ٣٦١
اعتبار الشيخ مفردات الإمام أحمد وما نقل عن بعض الصحابة من آراء؛ دليلاً علىٰ أن التفرد لا يعني الشذوذ ٣٦٥
أولاً: هل ما انفرد به بعض الصحابة والتابعين لم يعده العلماء من الشواذ؟ ... ٣٦٥
ثانياً: بيانٌ موجز للمعنى المراد بمفردات الإمام أحمد بن حنبل ٣٦٧
الأداة الثانية: تصرُّف الرسول ﷺ بالإمامة والقضاء ٣٦٨
الوقفة الأولىٰ: قول الإمام أحمد: «من ادّعىٰ الإجماع فهو كاذب»............ ٣٧٥
الوقفة الثانية: كلمة موجزة عن حجية الإجماع ٣٨٠
منهج بناء الأحكام الذي يدعو إليه الأستاذ القرضاوي............................ ٣٨٦
أولاً: الاجتهاد الانتقائي ٣٨٦
ثانياً: الاجتهاد الجامع بين الانتقاء والإنشاء ٣٩٠
خلاصة الكلام السابق ٣٩٠
الخلل المنهجي في كلام الشيخ ٣٩٢
معنىٰ قول الفقهاء: (هذا اختلاف عصر وزمان، وليس اختلافَ حجة وبرهان).. ٤٠٠
كلمة عن التلفيق الذي يدعو إليه الشيخ وبيان أنه يؤدي إلىٰ العمل بالمتناقضات ٤٠٣
الأستاذ القرضاوي يستشهد بقانون الوصية الواجبة الذي ينقض رأيه في التلفيق.. ٤٠٣
وشهد شاهدٌ من أهلها.. ٤٠٤
(فقه التيسير) قطب الرَّحىٰ في فقه الشيخ القرضاوي ٤٠٨

الموضوع | الصفحة

خُلاصة أدلّة الشيخ في دعوته إلىٰ (فقه التيسير) ٤٠٩
الشيخ القرضاوي يؤصّل لفقه التيسير الذي يدعو إليه..................... ٤١١
الشيخ يبين مقصوده بالتيسير الذي يدعو إليه............................ ٤١١
الملحوظات على كلام الشيخ ٤١٢
كلمة وجيزة لابن حزم في معنىٰ التيسير، جديرة بالتأمل ٤٢٣
كتاب «رياض الصالحين» يثبت خلاف دعوى الشيخ من أنّ الأصل في النهي الكراهة ٤٢٩
عودة إلىٰ ظاهرة التناقضات ٤٣٢
١ ـ تناقضه بين اعتبار الإجماع ورأي الأكثرية ٤٣٣
٢ ـ تناقضه في الاستدلال بحديث مس المرأة ٤٣٤
٣ ـ تناقضه فيما يقدم من المرجحات عند تعارض الأدلة ٤٣٦
٤ ـ تناقضه في الاستدلال بحديث الجماعة ما وافق الحق ولو كنت وحدك... ٤٣٧
٥ ـ الشيخ وتناقضه في الاستدلال بحديث الفِرَق ٤٣٨
الشيخ ودعوته إلىٰ الاجتهاد الجماعي ٤٤١
الأستاذ القرضاوي وفقه الواقع ٤٤٣
الشيخ يفتي علىٰ خلاف الواقع؟! ٤٤٣
الفتوىٰ الأولىٰ: إسلام المرأة وبقاء زوجها علىٰ دينه ٤٤٤
الفتوىٰ الثانية: جواز أكل اللحوم الواردة من دول أوروبا غير الشيوعية......... ٤٤٥
الفتوىٰ الثالثة: وهي بشأن حكم مشاركة الجندي المسلم في قتال ضد المسلمين .. ٤٤٦
الفتوىٰ الرابعة: السباحة في المسابح المختلطة.................................. ٤٤٨
الفتوىٰ الخامسة: تهنئة غير المسلمين بأعيادهم ٤٤٩
وقفات ثلاث مع نقولٍ ثلاث ٤٥٢

الموضوع | الصفحة

الوقفة الأولىٰ: مع كلمة الإمام الثوري ٤٥٢

الوقفة الثانية: مع كلمة الإمام الشاطبي ٤٥٥

الوقفة الثالثة: مع فتوىٰ طلاق الثلاث لابن تيمية ٤٥٩

الأستاذ القرضاوي ومدرسة الوسَط ٤٦٢

أولاً: المدرسة المذهبية ٤٧٦

ثانياً: مدرسة تبرير الواقع ٤٧٧

ثالثاً: مدرسة الوسط ٤٧٧

ما الذي أوقع الأستاذ القرضاوي في هذه التناقضات؟ ٤٧٩

خوضه غمار الاجتهاد وهو لا يزال طالباً في الثانوية ٤٧٩

تخرجه في قسم أصول الدين وقراءته الفردية في كتب الفقه ٤٨٠

الآثار الناجمة عن غياب المنهج ٤٩٢

دخول من لا قَدَمَ له ولا رسوخَ في العلم الشرعي إلىٰ ساحة الاجتهاد ٤٩٢

ضعف مناهج التعليم في مؤسسات العلم الشرعي ٤٩٨

وأخيراً، نعم للاجتهاد ولكن ٤٩٩

علىٰ الداعين للاجتهاد أن يعوا الأمور التالية: ٤٩٩

لا اجتهاد بدون بذل الجهد واستفراغ الوسع ٤٩٩

الاجتهاد المطلوب اليوم ٤٩٩

ما علىٰ أصحاب مدرسة الحديث أن يدركوه ٥٠٠

علىٰ دعاة مدرسة التجديد أن يخرجوا من هذا الوهم ٥٠١

الخاتمة ٥٠٧

ثبت المصادر والمراجع ٥١١

فهرس المحتويات ٥١٩

